UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00255220 6

Georg Friedrich Meiers,
öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wissenschaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphysik

Dritter Theil.

Mit königl. Pohl. und Churfürstl. Sächs. allergnädigster Freyheit.

HALLE,
bey Johann Justinus Gebauer.
1757.

2685
M4
1755
Th. 3-4

764564

Die
Psychologie.

Die Psychologie.

Einleitung
in
die Pſychologie.

§. 471.

Da die Metaphyſik, die allererſten Grundſätze der ganzen menſchlichen Erkenntniß, abhandelt; ſo muß ſie, ihrer Natur nach, von allen möglichen Dingen handeln. Sie muß alſo ſolche Unterſuchungen anſtellen, welche auf alle mögliche Dinge angewendet werden können, und es muß kein Ding möglich ſeyn, von welchem nicht vieles von demjenigen geſagt werden könte, was in der Metaphyſik abgehandelt wird. Nun ſind alle mögliche Dinge entweder abſtracte und allgemeine, oder es ſind einzelne Dinge. Von den erſten handelt die Ontologie, was die allgemeinern Claſſen derſelben betrift. Die einzelnen Dinge ſind entweder unendlich, oder endlich und zufällig. Von dem unendlichen Dinge handelt die Metaphyſik, in der natürlichen Gottesgelahrheit. Was aber die endlichen Dinge betrift, ſo iſt von ihnen, in ſo ferne ſie, durch ihre

verſchiedenen Verbindungen unter einander, die verſchiedenen möglichen Welten ausmachen, in der Coſmologie gehandelt worden. Nun giebt es, in Abſicht auf die menſchliche Erkenntniß, und die Brauchbarkeit derſelben, ſonderlich ein Paar Arten der endlichen Dinge, mit denen ſich die menſchliche Erkenntniß ungemein vielfältig beſchäftiget, nemlich die Körper und die endlichen Geiſter. Von den Körpern handelt die Coſmologie, was diejenigen Unterſuchungen derſelben betrift, die metaphyſiſch ſind: denn die übrigen gehören in die phyſiſchen Wiſſenſchaften. Nun ſind noch die endlichen Geiſter übrig, und von denen handelt die Pſychologie, welche die dritte Wiſſenſchaft der Metaphyſik iſt. Wer von den endlichen Geiſtern, und inſonderheit von der menſchlichen Seele, gründlich handeln will, der muß die Wahrheiten der Ontologie und Coſmologie voraus ſetzen. Die Ontologie enthält die erſten Grundſätze aller Wiſſenſchaften, und alſo auch der Pſychologie, und in der Coſmologie werden diejenigen erſten Grundſätze unterſucht, auf welche alle diejenigen Wiſſenſchaften auf eine nähere Art gegründet ſind, die von endlichen Dingen insbeſondere handeln. Da nun die Pſychologie von einer gewiſſen Art der endlichen Dinge handelt, ſo ſetzt ſie ihrer Natur nach nicht nur die Ontologie, ſondern auch die Coſmologie voraus, und folgt alſo in der Metaphyſik auf beyde ietztgenannte Wiſſenſchaften. Es würde eine groſſe Unbequemlichkeit verurſachen, wenn man die Pſychologie aus der Metaphyſik heraus reiſſen, und ſie als eine beſondere Wiſſenſchaft abhandeln wolte. Man müſte entweder in ihr keine Gründlichkeit ſuchen, oder man müſte unendlich viele ontologiſche und coſmologiſche Wahrheiten ihr einverleiben, und da würde ſie gar zu weitläuftig werden. Einige handeln von der Seele in der Naturlehre, weil ſie dieſe als eine Wiſſenſchaft betrachten, die von den Naturen der Dinge handelt. Allein dieſes ſtreitet wider die angenommene Erklärung der Naturlehre, indem man durch dieſelbe die Wiſſenſchaft von den Naturen der Körper verſteht.

steht. Da nun die Natur der Geister und der Seelen unendlich weit, von der Natur der Körper, verschieden ist; so muß sie nach ganz andern Grundsätzen beurtheilt werden, als die Natur der Körper, und es ist demnach ein ungeschicktes Unternehmen, wenn man in einer und eben derselben Wissenschaft von der Natur der Körper und Geister zugleich handeln will.

§. 472.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Prädicaten der Seele, die sie mit andern Seelen und Dingen gemein hat: oder man kan auch sagen, daß sie von denjenigen Prädicaten der menschlichen Seele handelt, die sie mit andern gemein hat. Es komt bey dieser Erklärung vornemlich auf die genaue Bestimmung des Gegenstandes an, von welchem die Psychologie handeln soll. Und da müssen wir zweyerley bemerken. Einmal handelt, die Psychologie, von der Seele. Wir nennen eine iedwede denkende Substanz, die mit einem Körper in der genauesten Verbindung steht, eine Seele, wie aus dem folgenden erhellen wird. Da wir nun zeigen werden, daß alle endliche Geister mit Körpern vereiniget sind, so verstehen wir durch die Seelen alle endliche Geister, alle menschliche Seelen, und die Seelen aller vernünftigen und unvernünftigen Thiere. Unterdessen handelt die Psychologie, vornemlich und am weitläuftigsten, von der menschlichen Seele; weil wir von den übrigen endlichen Geistern und Seelen, ausser demjenigen, was sie mit der menschlichen Seele gemein haben, wenig oder gar nichts wissen. Es hat Weltweise gegeben, welche den Weg der Erfahrung verlassen, und eine Geisterlehre ersonnen haben, welche nichts anders als ein philosophischer Roman ist, weil sie auf lauter willkührlichen Begriffen beruhet. Man hat in dieser Geisterlehre um so viel dreister lügen können, weil man nicht im Stande ist, diese Lügen, wenn sie mit Wahrscheinlichkeit ersonnen worden, ganz und deutlich zu widerlegen. Allein die neuern Weltweisen haben erkannt, daß man am sichersten,

zur Erkenntniß der endlichen Geister, auf dem Wege der Erfahrung gelange. Nun können wir keine Erfahrung von den endlichen Geistern, als von unserer eigenen Seele, erlangen. An stat also die Geisterlehre abzuhandeln, und in derselben die Psychologie, ist es viel sicherer, wenn man von der menschlichen Seele handelt, weil wir unendlich viel von derselben aus der eigenen Erfahrung wissen. Und wenn man die menschliche Seele hat kennen lernen, so kan man hernach die übrigen denkenden Substanzen in der Welt doch besser kennen lernen, als wenn man die Kenntniß der menschlichen Seele nicht voraussetzt. Wir handeln also in der Psychologie vornemlich von der menschlichen Seele, und hernach auch zugleich von den übrigen endlichen Geistern, und den Seelen aller vernünftigen und unvernünftigen Thiere. Zum andern handelt die Psychologie nicht etwa von dieser und jener einzelnen Seele, und demjenigen, was ihr vor allen übrigen Seelen eigenthümlich und allein zukomt. Sondern sie handelt theils von demjenigen, was allen Seelen und endlichen Geistern ohne Ausnahme zukomt, theils von demjenigen, was den meisten derselben zukomt, theils auch von einigen solchen Prädicaten, von denen man nicht einmal weiß, daß sie den meisten Seelen zukommen, wenn es nur nicht solche Prädicate sind, die einer einzigen Seele allein und eigenthümlich zukommen.

§. 473.

Wir sagen, daß die Psychologie eine Wissenschaft sey, und wir machen uns also dadurch anheischig, sie als eine Wissenschaft abzuhandeln. Folglich müssen wir alles, was wir von der Seele sagen werden, aufs deutlichste erklären, ordentlich mit einander verbinden, eins aus dem andern herleiten, und gründlich aus unumstößlichen Grundsätzen herleiten, und zur gröſten Gewißheit bringen, deren eine menschliche Erkenntniß fähig ist. Es kan freylich vieles in der Psychologie vorkommen, welches wir so deutlich und gewiß zu erkennen nicht vermögend sind. Allein alle Wissenschaften

senschaften enthalten dergleichen unvollkommene Theile, und daraus folgt nichts weiter, als daß die Psychologie von den Weltweisen noch nicht zu der grösten Vollkommenheit gebracht worden. Es wird demnach auf die Probe ankommen, ob die Psychologie sich als eine Wissenschaft im strengsten Verstande werde abhandeln lassen. Es gibt Leute, welche dieses in Zweifel ziehen, und zwar um eines doppelten Grundes willen. Einmal sagen sie, sey die Psychologie eine so schwere Wissenschaft, daß, wenn es ja noch möglich seyn solte, nach unendlicher Mühe zu einer wahren Wissenschaft in derselben zu gelangen, es doch nicht der Mühe werth sey. Es sey demnach nicht zu rathen, eine so schwere Wissenschaft zu untersuchen, da man mit leichterer Mühe andere Wissenschaften abhandeln könne. Allein wenn man auch annehmen wolte, daß die Psychologie so ausnehmend schwer sey, wie man vorgibt, so folgt daraus noch nicht, daß man sich durch diese Schwierigkeiten müsse abschrecken lassen. Sondern es komt hier darauf an, ob sie solche ungemein nützliche und wichtige Wahrheiten enthalte, welche die angewandte Mühe reichlich belohnen. Und hernach geben wir gerne zu, daß diese Wissenschaft sehr schwere Untersuchungen enthalte, z. E. ob die Seele einfach oder materiel sey, ob sie nach dem Tode des Menschen einen andern Körper bekommen werde, und was dergleichen mehr ist. Allein das wenigste in derselben ist von solcher Schwierigkeit. Die allermeisten und nützlichsten Untersuchungen in derselben sind sehr leicht, weil sie auf unserer eigenen Erfahrung beruhen. Zum andern sagen einige Weltweise, daß die Psychologie eine dem Menschen unmögliche Wissenschaft sey. Die Seele sey ein solches verborgenes Wesen, daß wir Menschen nicht im Stande seyn, irgends etwas von derselben mit Deutlichkeit und Gewißheit zu erkennen. Diese Weltweise pflegen diesen Gedanken, mit vieler Beredsamkeit, auszudehnen. Sie stellen die engen Grenzen des menschlichen Verstandes aufs lebhafteste vor, und sie berufen sich, zur Bestätigung ihrer

allgemeinen Ausrufungen, auf einige spitzfündige Fragen von der Natur und dem Wesen der menschlichen Seele, welche wir Menschen aufzulösen freylich nicht im Stande sind. Allein solche allgemeine Vorwürffe beweisen nichts. Wer gründlich zeigen will, daß die Psychologie eine uns Menschen unmögliche Wissenschaft sey, der muß nicht bloß zeigen, daß manche Dinge in derselben vorkommen, die wir nicht mit gehöriger Deutlichkeit und Gewißheit entscheiden können; sondern er muß diese Wissenschaft Satz für Satz durchgehen, und zeigen, daß alles, was in derselben gelehrt wird, dunkel, unverständlich, falsch und ungewiß sey. Und das hat noch keiner, dieser Gegner der Psychologie, gethan. Sondern weil sie selbst, aus Mangel des Verstandes oder Willens, so unwissend in der Erkenntniß ihrer Seele sind, so suchen sie einen ehrbaren Vorwand, womit sie ihre Unwissenheit und Faulheit bemänteln wollen, und geben also vor, daß wir Menschen von unserer Seele gar nichts wissen könnten. Es gibt einige Weltweise, welche die Psychologie, als einen Theil der so genannten **verborgenen Weltweisheit** ansehen, in welcher von allen denjenigen Dingen gehandelt wird, die wir nicht verstehen. Allein das heißt eben so viel als behaupten, daß die Psychologie unmöglich sey; und die verborgene Weltweisheit ist gar keine Weltweisheit, sondern ein Register derjenigen Sachen, über welche wir Menschen gar nicht philosophiren können.

§. 474.

Die Psychologie wird in die erfahrende, und vernünftige Lehre von der Seele eingetheilt. **Die erfahrende** oder **empirische Psychologie** ist diejenige Wissenschaft von der Seele, welche auf eine nähere Art aus der Erfahrung hergeleitet wird. In dieser Psychologie samlen wir alle Erfahrungen, die wir von den Würkungen und Veränderungen unserer eigenen Seele haben können. Wir unterscheiden die verschiedenen Veränderungen unserer Seele von einander, und machen uns von denselben, vermittelst

mittelst unseres innern Gefühls, deutliche Begriffe, und alsdenn handeln wir in derselben alles ab, was durch einen einzigen Schluß oder doch durch einen kürzern Beweis, aus diesen unmittelbaren Erfahrungen von unserer eigenen Seele, fließt. Wer diese Psychologie, nach den Regeln der strengsten Lehrart abhandeln will, der muß in derselben nur von seiner eigenen Seele handeln, weil er aus seiner eigenen unmittelbaren Erfahrung nicht wissen kan, ob andere Seelen auch so beschaffen sind, wie die seinige. Diese Psychologie ist sehr leicht, und sie erfodert nur vornemlich eine Geschicklichkeit Erfahrungen zu samlen, samt der dabey nöthigen Behutsamkeit. Sie enthält das brauchbarste, was in der Psychologie vorkomt. **Die vernünftige Psychologie** ist diejenige Wissenschaft von der Seele, welche aus dem abstracten Begriffe von der Seele, durch längere und weitläuftigere Beweise, hergeleitet wird. Sie beweist dasjenige, was man von seiner eigenen Seele in der empirischen Psychologie erkannt hat, von allen menschlichen Seelen; sie handelt von der Natur und dem Wesen der Seele; sie handelt von solchen Sachen, die schlechterdings durch die Erfahrung nicht entschieden werden können; sie sucht die Gründe und Entstehungsart der Veränderungen der Seele zu entdecken, und sie handelt von den übrigen endlichen Geistern und Seelen ausser der menschlichen Seele. Und da kan man nicht leugnen, daß in dieser Psychologie sehr schwere Sachen vorkommen, ja viele solche Sachen, welche mit Recht zu der verborgenen Weltweisheit gerechnet werden müssen. Wir werden es versuchen, das nützlichste und brauchbarste aus derselben auf eine nützliche Art abzuhandeln.

§. 475.

Die Psychologie gehört unter diejenigen Wissenschaften, welche uns den grösten Nutzen versprechen, und in der übrigen menschlichen Erkenntniß von einer ungemeinen Brauchbarkeit sind. Wir wollen nur, einen vierfachen Nutzen, anmerken. Erstlich enthält sie die ersten Gründe, so

wohl

wohl der natürlichen, als auch der geoffenbarten Gottesgelahrheit. Die ganze Gottesgelahrheit beruhet darauf, daß wir uns, von GOtt und seinen Vollkommenheiten, richtige Begriffe machen. Nun müssen wir uns, in der Gottesgelahrheit, sonderlich angelegen seyn lassen, diejenigen Vollkommenheiten GOttes kennen zu lernen, welche zu seiner Natur gehören, in so ferne er ein Geist ist: seine Allwissenheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, seine höchste Vernunft, Freyheit u. s. w. Wir würden uns von allen diesen Vollkommenheiten gar keinen Begrif machen können, wenn wir sie nicht selbst besässen, und wenn wir sie nicht durch unser innerliches Gefühl aus der unmittelbaren Erfahrung kenneten. So wenig wir uns von einem sechsten Sinne einen Begrif machen können, weil wir nur fünf äusserliche Sinne besitzen: so wenig würden wir auch wissen, was Verstand, Vernunft, freyer Wille, Erkenntniß, Weisheit, Güte u. s. w. sey, wenn wir nicht alle diese Vollkommenheiten selbst besässen. Da wir nun in der Psychologie alle Vollkommenheiten, die zum Verstande und Willen eines Geistes gehören, aufs genaueste kennen lernen; so werden wir durch dieselbe, zu einer gehörigen Erkenntniß GOttes, vorbereitet. Je besser jemand die Psychologie versteht, ein desto grösserer Gottesgelehrter kan er werden. Je schlechter er aber in der Psychologie bewandert ist, desto weniger ist er im Stande, in der Gottesgelahrheit auf eine GOtt anständige und richtige Art zu denken. Die genaue Erkenntniß unserer eigenen Seele ist der einzige Weg, zu einer genauen Erkenntniß GOttes zu gelangen. Wir Menschen haben überhaupt keinen andern Weg zur Erkenntniß GOttes zu gelangen, als seine Werke. Unter allen Werken GOttes aber sind die endlichen Geister die einzigen Creaturen, die uns zu der ausführlichsten und deutlichsten Erkenntniß GOttes leiten, und die lernt man in der Psychologie recht kennen. Ausserdem ist auch diese Wissenschaft, zu der übernatürlichen Gottesgelahrheit, auf eine vielfache Art

brauch-

brauchbar. Sie setzt uns in den Stand, Natur und Gnade von einander zu unterscheiden, indem sie uns die Natur der Seele erklärt, und zeigt, was in der Seele natürlich ist, und wie weit die Natur der Seele zu gehen im Stande ist. Ja da die ganze Heylsordnung, der Natur der Seele, recht gemäß und angemessen ist; so kan ein Gottesgelehrter aus der Psychologie die Gründe, von der Einrichtung der Heylsordnung, lernen, und dadurch überzeugt werden, daß GOtt in derselben nichts fodere und verordnet habe, welches der Natur der Seele widerspricht.

§. 476.

Der andere Nutzen der Psychologie besteht darin, daß sie, die ersten Gründe der ganzen practischen Weltweisheit, enthält. Alle unser Wissen muß practisch seyn, und es würde also die Psychologie sehr unvollkommen seyn, wenn sie keinen Einfluß in die practischen Theile der Weltweisheit hätte. Wir würden kein Ende finden, wenn wir alle die besondere Nutzen namhaft machen wolten, die man sich von dieser Wissenschaft, in allen Theilen der practischen Weltweisheit, zu versprechen hat. Wir wollen nur, einige Hauptbetrachtungen, darüber anstellen. 1) Die ganze practische Weltweisheit handelt von Rechten, und Pflichten. Nun fliessen, alle Rechte und Pflichten, aus der Natur des freyen Willens. Folglich ist es unmöglich, sich einen rechten Begrif von Rechten und Pflichten zu machen, und noch weniger zu entscheiden, welches die wahren menschlichen Rechte und Pflichten, und welches die falschen sind, wenn man nicht aus der Psychologie, die wahre Natur der menschlichen Seele, und insonderheit ihres freyen Willens, samt den Schranken desselben hat kennen lernen. Man kan also ohne Psychologie, keinen sichern und zuverläßigen Schrit, in der practischen Weltweisheit thun, indem in derselben die ächten und wahren Gründe aller menschlichen Rechte und Pflichten enthalten sind. Seitdem man in der Psycho-

logie

logie weiter gekommen, seitdem ist auch die practische Weltweisheit ungemein verbessert worden. Man hat nicht einmal, den ersten Grundsatz der ganzen practischen Weltweisheit, entdecken und beweisen können, bis man nicht in der Psychologie die Regel entdeckt hat, nach welcher die ganze Begehrungskraft natürlicher Weise würkt. 2) Die Selbsterkenntniß ist die Grundpflicht, auf welcher die Ausübung aller übrigen Pflichten gegen GOtt, uns selbst, und andere Dinge beruhet. Ohne Selbsterkenntniß kan keine einzige Pflicht ausgeübt werden, je besser aber iemand sich selbst erkennt, desto geschickter ist er zu der Ausübung aller seiner Pflichten. Alle diejenigen Wissenschaften also, welche die Selbsterkenntniß befördern, sind zu der practischen Weltweisheit nicht nur nützlich, sondern auch ganz unentbehrlich. Nun kan niemand leugnen, daß die Erkenntniß unserer Seele der allervornehmste Theil der Selbsterkenntniß sey. Indem also die Psychologie uns unsere Seele kennen lehrt, leistet sie der practischen Weltweisheit einen unendlich grossen Dienst. Und 3) kan, ein grosser Theil der Pflichten gegen uns selbst, ohne Psychologie weder entdeckt und erkant, noch ausgeübt werden. Alle Pflichten gegen uns selbst gehen, auf die Verbesserung unserer selbst und unseres Zustandes. Und der gröste und wichtigste Theil derselben betrift die Verbesserung unserer Seele, und aller Kräfte derselben. Wie wollen wir also diese Pflichten gegen unsere Seele entdecken, beweisen und ausüben können, wenn wir nicht aus der Psychologie diese Kräfte, ihre Natur und die mannigfaltigen Vollkommenheiten derselben haben kennen lernen? Kurz, niemand ist im Stande, weder in der Theorie noch in der Ausübung, ein guter Moralist zu seyn, wenn er nicht in der Psychologie, und der Erkenntniß derselben, eine grosse Vollkommenheit besitzt.

§. 477.

Zum dritten ist die Psychologie deswegen eine so nützliche Wissenschaft, weil sie die ersten Gründe aller schönen

schönen Künste und Wissenschaften enthält. Alle diese Künste und Wissenschaften beschäftigen sich mit solchen Gegenständen, deren gehörige und erforderte Schönheit, als welche der Zweck aller dieser Künste und Wissenschaften ist, von der Vollkommenheit der untern Erkenntnißkräfte der Seele abhanget, und von dem regelmäßigen Gebrauche derselben. Die ganze Theorie der schönen Künste und Wissenschaften hanget also, von der Einsicht in die Natur der untern Kräfte der Seele, ab, und, die ganze Ausübung derselben, von dem rechten Gebrauche dieser Kräfte. Wer die wahren Regeln der schönen Künste und Wissenschaften entdecken, erklären und erweisen will, der muß die Natur der untern oder sinnlichen Kräfte der Seele verstehen; und wer diese Regeln recht beobachten will, der muß die untern Kräfte der Seele, in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit, besitzen. Da wir nun durch die Psychologie, diese Kräfte der Seele, ihre Natur und Vollkommenheit, kennen lernen; so beruhen alle schöne Künste und Wissenschaften, so wohl der Theorie als auch der Ausübung nach, auf der Psychologie. Nur ein Mensch, der aus tiefer Unwissenheit die schönen Künste und Wissenschaften verachtet, kan an der Erheblichkeit dieses Nutzens der Psychologie zweifeln. Wer aber weiß, was für ein grosser Theil der Vollkommenheit des Menschen, und seiner gesamten Glückseligkeit, auf der Ausübung der schönen Künste und Wissenschaften beruhet: der ist auch überzeugt, daß dieser Nutzen der Psychologie, seiner Wichtigkeit wegen, zureichend ist, diese Wissenschaft allen vernünftigen Leuten ungemein anzupreisen.

§. 478.

Endlich ist die Psychologie viertens eine ungemein nützliche Wissenschaft, weil sie die ersten Gründe der Vernunftlehre enthält. Die Vernunftlehre handelt von

der

der Erkenntniß, die wir durch die obern Erkenntnißkräfte unserer Seele erlangen, und sie zeigt, wie wir sie erlangen und zur möglichsten Vollkommenheit erheben sollen. Die ganze Theorie der Vernunftlehre beruhet also auf der Natur und Vollkommenheit der obern Erkenntnißkräfte, und die Ausübung derselben ist nur möglich, wenn man diese Kräfte in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit besitzt und gebraucht. Folglich muß man, die obern Erkenntnißkräfte der Seele, aufs genaueste kennen, wenn man die Vernunftlehre zu einer gesunden und in der That brauchbaren Wissenschaft machen will. Da nun die Psychologie, die Natur der obern Erkenntnißkräfte, des Verstandes und der Vernunft, erklärt: so ist ohne derselben, eine wahre Vernunftlehre, unmöglich. In den scholastischen Zeiten ward die Vernunftlehre mit unnatürlichen, ganz willkührlichen, falschen und pedantischen Regeln zu denken angefüllt, und sie ward ein Verderben des Verstandes und der Vernunft, da sie ein Verbesserungsmittel und eine heilsame Arzeney dieser Kräfte seyn solte. Allein das kam daher, weil man die Psychologie nicht recht verstand. Nachdem man aber die Natur der Erkenntnißkräfte, durch die Psychologie, besser hat kennen lernen, nachdem hat auch die Vernunftlehre eine viel bessere Gestalt gewonnen. Nun wissen alle vernünftige Gelehrte, wie nützlich und unentbehrlich einem iedweden Gelehrten eine gesunde Vernunftlehre sey. Folglich ist unwidersprechlich klar, daß die Psychologie auch deswegen eine sehr nützliche Wissenschaft sey, weil sie die wahren und ersten Gründe der Vernunftlehre in sich enthält.

§. 479.

Aus allen diesen Betrachtungen, die wir über den Nutzen der Psychologie angestellet haben, erhellet demnach, daß die Psychologie eine Quelle vieler Wissenschaften

ten sey, welche sehr nützlich und zu der gesamten Glückseeligkeit eines Menschen höchst unentbehrlich sind. Ja die ausführliche Abhandlung dieser Wissenschaft wird einen jedweden aus der Erfahrung überzeugen, daß sie mit angenehmen, lehrreichen und brauchbaren Untersuchungen angefüllt sey. Zu gleicher Zeit ist aus diesen Untersuchungen klar, daß sie eine metaphysische Wissenschaft sey, oder daß sie mit Recht zur Metaphysik gerechnet werde, weil sie eine Wissenschaft ist, welche die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß enthält, und dergleichen Wissenschaften gehören allemal zur Metaphysik §. 3. Es würde demnach ohne allen Grund geschehen, wenn man sie nicht, als einen Theil der Metaphysik, betrachten wolte.

Die empirische Psychologie.

Der erste Theil
von der
Würklichkeit der Seele.

§. 480.

Wir müssen uns vor allen Dingen einen solchen Begrif von der Seele machen, vermöge dessen wir sie von allen übrigen Dingen unterscheiden, und allemal wissen können, von was für einer Sache wir reden, wenn wir das Wort Seele brauchen. Und da versteht man durch die Seele ein Ding, welches ein Theil eines andern Dinges ist, und denken kan, oder welches sich einiger Sachen bewußt seyn kan. Einige Weltweise erklären die Seele durch ein Ding, welches Vorstellungen hat, denkt und begehrt. Allein diese Erklärung ist falsch. Unsere Seele befindet sich ofte in einem Zustande, in welchem sie gar nicht denkt. Da sie nun alsdenn demohnerachtet doch eine Seele ist: so kan man die Seele sich nicht immer als ein Wesen vorstellen, welches denkt. Allein da sie doch beständig das Vermögen zu denken hat: so ist sie ein Ding, welches denken kan, oder welches sich seiner und anderer Dinge bewußt seyn kan. Ueberdem ist GOtt auch ein Ding, welches denkt und denken kan, niemand aber nennt ihn eine Seele, weil er nicht als ein Theil eines andern Dinges betrachtet werden kan. Eben so nehmen einige an, daß es endliche und erschaffene Geister in der Welt gibt, welche mit keinen Körpern vereiniget sind. Da dieselben nun denken können, nicht aber Theile eines Dinges sind, von welchen man sagt, daß es denkt, so nennt man

sie

sie auch keine Seelen. Folglich stelt sich jederman unter dem Wort, Seele, ein Ding vor, welches ein Theil eines andern Dinges ist, welchem andern Dinge man Gedanken zuschreibt, und welches denken kan. So sagt man: die Thiere denken, und man stelt sich dieselben als ein Ganzes vor, dessen einer Theil denkt, und denselben nennt man die Seele des Thiers. Diese Erklärung der Seele ist eine bloße Worterklärung, und wir bekümmern uns hier noch um nichts weniger, als um die Natur und das Wesen desjenigen Dinges, welches wir eine Seele nennen. Derjenige denkende Theil eines Ganzen, den wir eine Seele nennen, mag körperlich oder unkörperlich seyn, oder er mag beschaffen seyn wie er will, das kan uns hier gleichviel gelten. Es gibt einige Materialisten, welche, gleich im Anfange der Psychologie, die Lehrer derselben in Verwirrung zu setzen suchen. Sie fragen: was ist die Seele? Wenn man nun antwortet: ein Ding, welches denken kan; so fragen sie höhnisch: was sie denn für ein Ding sey? und verlangen also, man solle ihnen gleich aufs deutlichste, die Natur und das Wesen der Seele, erklären. Diese Leute solten erst die Art und Weise lernen, wie man durch die Erfahrung, zu der Erkenntniß der Natur einer Sache, gelanget. Wenn wir die Natur des Feuers erklären sollen, so fangen wir von den Würkungen des Feuers an, und sagen, daß es derjenige Körper sey, welcher leuchtet, wärmt und brennt, und alsdenn untersuchen wir nach und nach die Natur des Feuers. Und eben so müssen wir es, mit der Seele, machen. Wir wollen sie aus der Erfahrung kennen lernen, und also müssen wir von ihren Würkungen den Anfang machen. Da nun das die erste Erfahrung ist, die wir von unserer Seele haben, daß sie denkt, wie ich gleich zeigen will; so gehn wir am sichersten und behutsamsten, wenn wir uns die Seele anfangs nicht anders als ein Ding vorstellen, welches denken kan.

§. 481.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir denken.

Es ist dieses so unleugbar, daß, wenn man auch daran zweifeln wolte, selbst der Zweifel in Gedanken besteht, und derselbe uns also um so viel mehr überzeugt, daß wir denken. Wir sind demnach denkende Wesen. Nun sagt uns eben die unleugbare Erfahrung, daß wir aus vielen Theilen bestehen, von deren vielen wir nicht erfahren, daß sie denken. Wer kan jemals auf den thörichten Einfal gerathen, zu sagen: er erfahre, daß seine Füsse und Hände denken? Folglich sagt uns die deutliche Erfahrung, daß unsere Gedanken in einem Theile von uns angetroffen werden. Folglich ist in uns, als denkenden Wesen, ein Theil, welcher denkt, und also auch denken kan. §. 61. Dieser Theil ist würklich, weil er sonst nicht denken könnte, indem man, von der Würklichkeit der Würkungen, allemal auf die Würklichkeit der Ursach schliessen kan. Folglich haben wir eine Seele, oder es ist eine Seele in uns würklich. Gesetzt auch, es wolte iemand sagen, daß unsere Gedanken nichts anders als Bewegungen in unserm Gehirne seyn: so ist uns dieses jetzo noch nicht zuwider. Gesetzt, es wäre dem also, so wäre das Gehirne derjenige Theil in uns, welcher denken kan, und es wäre also unsere Seele. Man muß die beyden Fragen sorgfältig von einander unterscheiden: ob wir eine Seele haben, und ob wir eine Seele von dieser oder jener Beschaffenheit haben? Die erste Frage kan schlechterdings kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen, und um die andere Frage bekümmern wir uns hier noch nicht. Ja, sagen manche Weltweise, dieses läßt sich wohl hören. Allein wenn man von der Seele handelt, und man kan gleich anfangs ihre Natur nicht deutlich zeigen, so kan man auch ihre Handlungen und Würkungen nicht erklären, und also solte man von der Seele lieber ganz und gar stille schweigen. Allein diese Weltweisen verwechseln hier wiederum mancherley. Ein anderes ist es: die Würkungen einer Ursach überhaupt von einander unterscheiden, und deutlich erklären; und ein anderes ist es, die Art und Weise zeigen, wie die Ursach durch ihre

Natur

Natur ihre Würkungen hervorbringt. Man kan das Brennen und Leuchten von einander unterscheiden, und sich von beyden einen deutlichen Begrif machen, ohne die Natur des Feuers zu verstehen. Wer aber die Entstehungsart des Brennens und Leuchtens deutlich erklären will, der muß freylich die Natur des Feuers einsehen. Nun wollen wir, in der empirischen Psychologie, die Entstehungsart der verschiedenen Veränderungen der Seele nicht vollständig erklären. Sondern wir wollen nur, diese Veränderungen und Würkungen selbst, deutlich kennen lernen. Folglich ist es hier gar nicht nöthig, die Natur der Seele zu verstehen. Aus diesem Beweise der Würklichkeit unserer Seele erhellet demnach, daß Cartesius recht hat, wenn er sagt: die Seele sey uns bekanter als unser Körper, oder wir könnten leichter und eher überzeugt werden, daß wir eine Seele, als daß wir einen Körper haben. Das erste schliessen wir unmittelbar aus unserm Gefühl, welches uns versichert, daß wir denken, und es ist also schlechterdings nothwendig, daß etwas in uns sey, welches denkt. Daß wir aber einen Körper haben, schliessen wir daher, weil unsere Seele, einen solchen Körper sieht, fühlt, oder überhaupt ausser sich empfindet. Und da muß erst erwiesen werden, daß diese Empfindungen auf einen Gegenstand sich beziehen, der ausser der Seele würklich ist. Dieser Beweis ist nicht so leicht, wie mancher sich einbildet. Wer da zweifeln wolte, ob er eine Seele habe, der würde eben durch diesen Zweifel unwidersprechlich erweisen, daß er eine Seele habe. Wer aber an der Würklichkeit seines Körpers, zweifelt, der kan durch viele scheinbare Gründe, die Würklichkeit des Körpers, ungewiß machen. Es bilden sich viele ein, daß es viel gewisser sey, daß wir einen Körper als daß wir eine Seele haben. Das komt aber daher, weil wir uns von unserer Geburt an angewöhnt haben, von unserm Sehen, Hören, oder überhaupt von unsern äusserlichen Empfindungen auf die Würklichkeit derjenigen Dinge zu schliessen, welche dieselben verursachen. Unsere Seele

können wir äusserlich nicht empfinden, sondern nur innerlich. Wenn wir also bey unserer innerlichen Empfindung eben so zu schliessen gewohnt wären, so würde jederman, von der Würklichkeit seiner Seele, eher und leichter gewiß seyn, als von der Würklichkeit seines Körpers.

§. 482.

Die Gedanken sind nichts anders als Accidenzien. Dieser Satz ist so klar, daß es noch niemanden eingefallen ist, zu sagen, daß ein Gedanke eine Substanz sey; weil ein Gedanke nicht anders gedacht werden kan, als eine Bestimmung und ein Prädicat eines andern Dinges §. 154. Ja die Erfahrung überzeugt uns stündlich, daß unsere Gedanken auf einander folgen, und da sie also nichts anders als Veränderungen unserer Seele sind §. 122. so können sie auch um dieser Ursach willen nichts anders, als Accidenzien unserer Seele, seyn. Nun sagt uns zwar die Erfahrung nicht, daß alle unsere Gedanken, den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit, in der Seele selbst haben: denn manche Gedanken entstehen auf eine so stille und leichte Art, daß man bey ihnen nicht fühlen kan, ob die Seele dabey geschäftig sey, oder sich bloß leidend verhalte. Allein bey manchen Gedanken fühlen wir es aufs klärste, daß die Seele sich bemüht, sie zu würken. Folglich erfahren wir, daß, einige unserer Gedanken, durch die Seele selbst gewürkt werden. Das Denken ermüdet uns ofte, und wird uns sauer, und das würde nicht geschehen, wenn unsere Seele sich bey allen ihren Gedanken bloß leidend verhielte. Wenn wir in den Wissenschaften einer Sache scharf nachdenken, wenn wir auf dasjenige Achtung geben, was wir lesen, hören oder sonst empfinden; so fühlen wir es nur gar zu deutlich, daß in uns ein thätiges Wesen ist, welches durch seine Geschäftigkeit die Gedanken würkt. Folglich hat die Seele eine Kraft zu denken, sie ist eine denkende Kraft und Substanz §. 154. 158. Gesetzt auch, daß viele Gedanken nichts anders als bloße Leiden seyn, so kan man doch überzeugt werden, daß die Seele eine wahre Substanz

sey,

sey, wenn man nur überzeugt ist, daß sie einige Gedanken selbst würke. Und da erfahren wir das Bestreben, das Bemühen zu denken in unserer Seele, ofte so klar, als wir unsere eigene Gedanken und unsere Würklichkeit fühlen.

§. 483.

So viel wissen wir nun aus der Erfahrung, daß die Seele eine denkende Substanz sey. Folglich ist sie eine solche Kraft, oder sie besitzt eine solche Kraft, welche zum Denken aufgelegt ist, welche geschickt ist, Gedanken zu würken. Alle Gedanken sind Vorstellungen. Die Kraft der Seele ist demnach eine solche Kraft, welche geschickt ist, Vorstellungen zu würken. Nun bekommen die Kräfte ihre Namen von den Würkungen, die sie hervorbringen. Folglich ist unsere Seele eine Vorstellungskraft. Nun sagt uns die Erfahrung, daß wir viele Theile dieser Welt in unsern Gedanken uns vorstellen. Wir denken an uns selbst, an andere Menschen, an unendlich viele Körper, Veränderungen und Begebenheiten, welche insgesamt Theile dieser Welt sind. Folglich ist unsere Seele eine Vorstellungskraft dieser Welt, oder eine Kraft, welche sich diese Welt vorstelt. Wir wollen dadurch noch nicht sagen, daß sich die Seele alles in der Welt ohne Ausnahme vorstelle, sondern es ist uns genung, wenn wir hier nur annehmen, daß sich die Seele viele Theile der Welt vorstelle, so kan man doch mit Wahrheit sagen, daß sie sich die Welt vorstelle. So sagen wir, daß wir uns GOtt vorstellen, ob es gleich keinem vernünftigen Menschen einfält, zu behaupten, er stelle sich alles vor, was in GOtt ist. Und eben so sagt man, man denke sich selbst, ob wir gleich nicht alles denken, was in uns angetroffen wird. Diese Betrachtung wird dadurch vollkommen bestätiget, daß wir in der Cosmologie erwiesen haben, daß eine jedwede Substanz in der Welt eine Vorstellungskraft der Welt sey §. 369. Nun leugnet niemand, daß unsere Seele eine Substanz sey, welche in dieser Welt würklich ist. Folglich

muß auch von ihr dasjenige gelten, was wir von allen Subſtanzen der Welt überhaupt erwieſen haben.

§. 484.

Wir gedenken viele Körper in dieſer Welt, und ſind uns ihrer Veränderungen bewußt. So ſind wir uns der Luft, des Waſſers, vieler Bäume u. ſ. w. und ihrer Veränderungen bewußt. Eine geringe Aufmerkſamkeit kan uns überzeugen, daß wir uns nicht aller derjenigen Körper, der wir uns bewußt ſind, in einem gleichen Grade bewußt ſind. Sondern von einem Körper ſind wir uns immer mehrerer Veränderungen bewußt, als von dem andern. Und da findet ſich ein Körper, deſſen wir uns mehr bewußt ſind, als aller übrigen Körper in der Welt, und den nennen wir unſern Körper, oder den Leib unſerer Seele, weil wir uns der Veränderungen keines andern Körpers bewußt ſeyn können, als vermittelſt der Veränderungen deſſelben, deren wir uns bewußt ſind, und wir betrachten ihn daher als einen Theil von uns. Wenn ich einen Baum ſehe, ſo kan ich mir deſſelben nicht anders bewußt werden, als wenn ich die Veränderung merke, die er vermittelſt des Lichts in meinen Augen und alſo in meinem Körper hervorbringt. Folglich ſind die Veränderungen meines Körpers dasjenige, was ſich meine Seele allemal unmittelbar zunächſt und zuerſt vorſtelt, wenn ſie die Körperwelt ſich vorſtelt, und die Vorſtellung meines Körpers und ſeiner Veränderungen iſt das Mittel, wodurch meine Seele zu den Vorſtellungen anderer Körper in der Welt gelangt. Sie iſt ſich alſo dieſes Körpers in einem ſo hohen Grade bewußt, daß ſie niemals in dieſem Puncte irre werden, und denſelben mit andern Körpern verwechſeln kan. Wir haben auch unſern Körper nicht etwa deswegen zu erklären nöthig, damit dieſe Verwechſelung verhütet werde; ſondern wir haben uns von demſelben einen deutlichen Begrif machen wollen, weil wir dadurch in den Stand geſetzt werden, die Natur der Seele deutlicher zu erkennen. Und geſetzt auch, daß dieſer Körper eine bloſſe Einbildung unſerer

unserer Seele sey; so lehrt doch die Erfahrung, daß ein jeder sich beständig als ein Ding vorstelle, welches aus einer Seele und aus einem Körper bestehe. Der erste ist der Theil des Menschen, welcher denkt, er mag nun ein Körper seyn oder nicht; und der andere ist derjenige Körper, vermöge dessen sich die Seele anderer Körper bewußt ist. Dieser unser Körper ist in dieser Welt ausser und neben andern Körpern würklich, er folgt auf andere Körper, und andere Körper folgen auf ihn. Folglich hat unser Körper in der Welt eine bestimte Stellung, einen bestimten Ort, ein bestimtes Alter, und eine bestimte Lage §. 363, wenigstens stellen wir uns unsern Körper allemal, in einer gewissen bestimten Stellung in dieser Welt, vor.

§. 485.

Wenn wir uns gleich im Anfange der Psychologie einen hinlänglichen Begrif von unserer Seele machen wollen, so müssen wir sie uns nicht bloß als eine denkende Substanz vorstellen, welche sich die Welt vorstelt, sondern auch als eine solche Substanz, welche sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes in der Welt vorstelt. Zu dem Ende müssen wir uns aus der Erfahrung zuerst überzeugen, daß unsere Seele deutliche, verworrene und dunkele Vorstellungen habe. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir uns viele Dinge dergestalt vorstellen, daß wir uns derselben nicht nur im Ganzen betrachtet bewußt sind, sondern daß wir uns auch zu gleicher Zeit einiger ihrer Theile und Merkmale bewußt sind, und dieselben in ihrem Ganzen von einander unterscheiden. Alle Wahrheiten in den Wissenschaften, alle Definitionen sind dergleichen Gedanken. So ofte wir eine Rede vernemlich hören, und einen Menschen dergestalt sehen, daß wir die Theile seines Gesichts von einander unterscheiden können, so ofte haben wir dergleichen Vorstellungen. Da nun diese Vorstellungen deutlich sind, so lehrt uns die unmittelbare Erfahrung, daß wir deutliche Vorstellungen haben. Eben so leicht ist zu erweisen, daß wir viele verworrene Vorstellungen haben, indem wir uns

vieler Dinge zwar im Ganzen betrachtet bewußt sind, und sie von andern Dingen unterscheiden können; wir können aber nichts in ihnen von dem andern unterscheiden, indem wir uns keines ihrer Theile oder Merkmale bewußt sind. So haben wir verworrene Vorstellungen von den Farben, von den verschiedenen Arten des Geschmacks, von den sichtbaren Dingen, wenn wir sie in der Ferne sehen u. s. w. Nun können wir zwar die Gegenwart der dunkeln Vorstellungen in unserer Seele nicht unmittelbar erfahren, weil wir uns ihrer nicht bewußt sind, allein wir können sie aus unsern Erfahrungen beweisen. Nemlich wir erfahren, daß wir viele verworrene Vorstellungen haben. Dieser Vorstellungen sind wir uns bewußt, oder wir unterscheiden sie von andern. Folglich erkennen wir ihren Unterschied, oder daß in ihnen was sey, was in andern nicht ist. Das ist: wir erkennen ihre Theile und Merkmale, weil das Bewußtseyn in der Erkenntniß der Merkmale besteht. Allein wir sind uns dieser Merkmale, bey einer verworrenen Vorstellung, nicht bewußt; weil widrigenfals die Vorstellung nicht verworren sondern deutlich wäre. Folglich haben wir, von den Merkmalen unserer verworrenen Vorstellungen, solche Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind, das ist, wir stellen sie uns dunkel vor. Alle verworrene Vorstellungen sind aus dunkeln zusammengesetzt, und wo also jene sind, da müssen auch diese seyn. Da wir nun viele verworrene Vorstellungen haben, so ist auch unleugbar, daß wir viele dunkele Vorstellungen in unserer Seele haben. Der Inbegrif aller dunkeln Vorstellungen der Seele wird **der Grund der Seele** genannt, weil sie die Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntniß ausmachen. Man sagt z. E. jemanden von Grunde seines Herzens lieben. Es ist demnach klar, daß unsere Seele sich einige Dinge in dieser Welt deutlich, einige verworren, und einige dunkel vorstelle, und daß sie eine Sache sich bald deutlich, bald verworren, bald dunkel vorstelle.

§. 486.

§. 486.

Weil die Wolfianer die Lehre von den dunkeln Vorstellungen brauchen, um einige ihrer Meinungen daraus zu erklären, so ist sie von ihren Feinden nicht unangefochten geblieben. Man kan sonderlich einen doppelten Einwurf, wider die Würklichkeit der dunkeln Vorstellungen in unserer Seele, machen. Einmal könte man sagen, daß man von ihrer Würklichkeit nicht überzeugt seyn könne, weil wir uns dieser Vorstellungen nicht bewußt seyn, und man sie also nicht erfahren könne. Man müsse sie demnach höchstens bloß als eine ungewisse Meinung betrachten, welche die Weltweisen angenommen haben, um daraus einige Veränderungen der Seele zu erklären. Nun muß man freylich zugestehen, daß wir die dunkeln Vorstellungen nicht unmittelbar erfahren können. Allein es ist thöricht, dasjenige zu leugnen, was man nicht aus der unmittelbaren Erfahrung weiß. Wir können mittelbarer Weise aus der Erfahrung uns, von der Würklichkeit der dunkeln Vorstellungen, überzeugen, wie ich in dem vorhergehenden Absatze gezeigt habe. Wir sind uns, vermittelst der unmittelbaren Erfahrung, solcher Veränderungen unserer Seele bewußt, von denen wir erweisen können, theils daß sie aus dunkeln Vorstellungen zusammengesetzt sind, wie z. E. unsere verworrenen Vorstellungen, theils daß sie aus dunkeln Vorstellungen ihren Ursprung nehmen, wie künftig gezeigt werden wird. Folglich können wir aus der Erfahrung beweisen, daß in der Seele dunkele Vorstellungen sind. Zum andern könte man sagen, es sey nicht der Mühe werth, von den dunkeln Vorstellungen zu handeln, weil sie keinen Nutzen haben, und weil sie als ein unnützer und unbrauchbarer Haußrath der Seele angesehen werden müsten. Allein man sagt dieses ohne Grund. Wir werden uns überzeugen, daß alle unsere deutliche Erkenntniß aus verworrenen Vorstellungen zusammengesetzt ist, und wir haben schon gesehen, daß alle verworrene Erkenntniß ein Ganzes ist, welches aus dunkeln

keln Theilen besteht. Die dunkeln Vorstellungen sind also die Materialien, das Chaos in der Seele, aus welchen die schöpferische Kraft der Seele nach und nach, alle ihre klare und deutliche Erkenntniß von dieser Welt, zusammensetzt. Hätten wir nun keine dunkeln Vorstellungen, so hätten wir auch gar keine klare Erkenntniß. Es sind also dieselben nicht nur nicht unnütz, sondern sie sind auch der Seele ganz unentbehrlich. Ja wir werden künftig sehen, daß es unendlich viele Veränderungen der Seele, so wohl in Absicht auf ihre Erkenntnißkraft, als auch in Absicht auf ihre Begehrungskraft, gebe, welche in derselben nicht stat finden könnten, wenn sie keine dunkele Vorstellungen hätte. Wir schreiben der Seele nicht bloß solche dunkele Vorstellungen zu, dergleichen wir allen einzeln Substanzen der Welt beylegen §. 362. 368. 370, sondern wir behaupten auch, daß die Seele sich die Welt dunkel vorstelle, wie aus dem Beweise des vorhergehenden Absatzes erhellet.

§. 487.

Wenn wir achtung geben, wie unsere Seele sich die Welt vorstelt, so werden wir finden, daß wir uns einige Dinge bald deutlicher bald weniger deutlich, bald verworrener bald weniger verworren, bald dunkeler bald weniger dunkel vorstellen, nach dem diese Dinge von unserm Körper entweder weiter entfernt sind, oder nicht. Wenn wir eine Sache weit in der Ferne sehen oder hören, so können wir sie gar nicht vernehmen. Bewegen wir unsern Körper näher hinzu, so erblicken wir sie ganz verworren wie einen Nebel, und hören ein verwirrtes Getöse. Gehen wir noch näher darauf zu, so wird unsere Vorstellung immer klärer, bis sie endlich recht deutlich wird. Alsdenn kan man recht deutlich sehen, und hören. Folglich sagt uns die unleugbare Erfahrung, daß die verschiedene Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit vieler unserer Vorstellungen, ihren Grund, in der Stellung unseres Körpers in Absicht auf die Gegenstände derselben, haben. Folglich kan, aus der Stellung unsers Körpers, erkannt werden, warum sich

unsere

unsere Seele einige Dinge deutlich, andere verworren, und andere Dinge dunkel vorstelle, oder daß sie sich die Welt nach der Stellung ihres Körpers in derselben vorstelle. Ein jeder weiß dieses, von Kindesbeinen an. Wenn wir einen Redner recht hören wollen, so geben wir, unserm Körper, die dazu nöthige Stellung, und so machen wir es bey allen unsern Empfindungen. Wir können hier nicht annehmen, daß die Seele sich, in allen ihren Vorstellungen, nach der Stellung ihres Körpers richte; auch nicht, daß alle Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit ihrer Erkenntniß, samt allen verschiedenen Graden derselben, von der Stellung des Körpers abhangen, und eben so wenig, daß die verschiedene Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit unserer Erkenntniß, ihren einzigen zureichenden Grund, in der Stellung des Körpers habe. So weit können wir hier noch nicht gehen. Es ist uns hier genung, wenn wir überzeugt sind, daß die Seele sich ofte in ihren Vorstellungen, nach der Stellung ihres Körpers in der Welt, richte. Man kan auch hier noch nicht annehmen, daß die Seele dergestalt an die Stellung ihres Körpers gebunden sey, daß sie ohne Körper sich die Welt gar nicht deutlich, verworren oder dunkel vorstellen könne.

§. 488.

Aus alle demjenigen, was ich von dem 481 Absatze an bis hieher abgehandelt habe, erhellet demnach, daß unsere Seele eine Vorstellungskraft oder eine Erkenntnißkraft dieser Welt sey, welche sich die Welt nach der Stellung ihres Körpers in derselben vorstelt. In der vernünftigen Psychologie werden wir erweisen, daß dieses die Natur der Seele sey. Hier betrachten wir diesen Satz nur als eine Wahrheit, welche wir von unserer Seele aus der Erfahrung erwiesen haben. In der Cosmologie ist erwiesen worden, daß eine jedwede Substanz in der Welt eine Kraft sey, welche die Welt nach ihrer eigenen Stellung in derselben vorstelt §. 369. Folglich muß unsere Seele, weil sie eine Substanz dieser Welt ist, ebenfals eine solche Kraft

seyn,

seyn, welche die Welt nach ihrer Stellung sich vorstelt. Nun hanget die Stellung der Seele, von der Stellung des Körpers, ab, weil sie in dem Körper wohnt. Folglich kan man sich, durch diese Betrachtung, noch mehr von dieser Wahrheit überzeugen. Man kan also mit Wahrheit sagen, daß es Substanzen in der Welt gibt, welche die Welt nur nach ihrer eigenen Stellung vorstellen, und das sind die Theile, woraus die Körper zusammengesetzt sind; daß es aber auch Substanzen gebe, welche die Welt nach der Stellung eines Körpers vorstellen, und das sind die Seelen. Der Körper ist also der Gesichtspunct, aus welchem die Seele in die Welt hinein sieht. Hätte sie keinen solchen Gesichtspunct, so würde sie einen Blick über die ganze Welt mit einemmale werffen. Und weil dadurch ihre Vorstellungskraft würde überladen werden, so würde, in ihrer ganzen Vorstellung von dieser Welt, nichts als Dunkelheit angetroffen werden. Da sie aber einen Gesichtspunct hat, so kan sie aus demselben, nach einer dadurch bestimten Ordnung, die Welt übersehen. Alsdenn kan sie, die Dinge, die ihrem Körper am nächsten sind, zuerst und am meisten sich vorstellen, und alsdenn ihren Blick immer auf entferntere und entferntere Dinge werfen. Und dergestalt kan, in ihren Vorstellungen, Ordnung, Klarheit und Deutlichkeit entstehen.

§. 489.

Da nun die Seele eine Vorstellungskraft ist oder besitzt §. 488, so ist sie auch eine Erkenntnißkraft, weil Vorstellungen und Erkenntniß einerley sind. Wer also die Kraft der Seele, und also die Seele selbst, recht will kennen lernen, der muß die menschliche Erkenntniß aufs genaueste untersuchen. Die Erkenntniß ist die Würkung der Kraft der Seele, und wer die Würkungen recht genau untersucht, der lernt eben dadurch die würkenden Ursachen, die Substanzen und die Kräfte derselben, recht kennen. Da wir nun in der Psychologie zur Absicht haben, die Seele und ihre Vorstellungskraft genau kennen

zu

zu lernen; so müssen wir die menschliche Erkenntniß, nebst allen Veränderungen und Beschaffenheiten derselben, ausführlich untersuchen. Und da wir iezt den Anfang von dieser Untersuchung machen, so wollen wir hier die Grade der Erkenntniß überhaupt untersuchen. Bey diesen Graden kan nur, von einer wahren Erkenntniß, die Rede seyn. **Eine wahre Erkenntniß** ist eine Erkenntniß, die nicht nur eine Erkenntniß zu seyn scheint, sondern es auch in der That ist. **Die Unwissenheit** ist gar keine Erkenntniß, oder der Mangel, die Abwesenheit der Erkenntniß, und **der Irrthum** ist eine Scheinerkenntniß, oder eine Erkenntniß, die nur eine Erkenntniß zu seyn scheint, es aber in der That nicht ist. Manchmal komt es uns nur so vor, als wenn wir uns etwas vorstelten, wir bilden es uns ein, es ist aber ein blosses Blendwerk, und wir haben in der That gar keine Vorstellung. Alsdenn ist unsere Erkenntniß irrig und falsch, wie die Erkenntniß eines Menschen, der sich eine schlechterdings untheilbare Materie vorstelt. Weil man diese Worte sich vorstelt, samt der Bedeutung eines iedweden Worts, so kan man sich leicht einbilden, als könne man die Bedeutungen aller dieser Worte zusammen genommen denken. Allein da man alsdenn nichts sich vorstelt, so hat derjenige eine irrige Erkenntniß, der da glaubt, er stelle sich eine ganz und schlechterdings untheilbare Materie vor. Manchmal dünkt es uns, als stelten wir uns etwas vor, und wir thun es auch in der That, alsdenn haben wir eine wahre Erkenntniß, z. E. wenn wir uns roth, blau, schwarz vorstellen. Und manchmal haben wir keine Erkenntniß, und es dünkt uns auch nicht, als wenn wir uns was vorstelten, und das ist die Unwissenheit. Die wahre Erkenntniß ist eine Realität, und hat zwey ihr entgegengesetzte Verneinungen, die Unwissenheit und den Irrthum §. 48. Wenn eine Erkenntniß irrig und falsch ist, so ist deswegen nicht gleich alles in ihr falsch, sondern sie kan in verschiedener Absicht wahr und falsch zugleich seyn. Z. E. wenn man sich eine schlechterdings untheilbare Materie

terie vorstelt, so sind die Vorstellungen, die wir von diesen Wörtern und ihren Bedeutungen einzeln genommen haben, eine richtige Erkenntniß. Wenn man aber diese Bedeutungen zusammennimt, und sich einbildet, man stelle sich bey diesem Inbegriffe etwas vor, so ist unsere Erkenntniß irrig. Hier verhält es sich als wie mit den Gemälden, welche Chimären abbilden, auf welchen die Meerschweine in den Wäldern, und die wilden Schweine im Meere herumlaufen. Die einzeln Stücke des Gemäldes, und die Farben, haben eine Wahrheit, der Inbegrif aber ist falsch. Nun können wir auf eine dreyfache Art schliessen: 1) Je mehr uns eine wahre Erkenntniß vorstelt, desto grösser ist sie; je weniger sie aber vorstelt, desto kleiner ist sie. Die Vorstellung einer einzigen Sache ist schon eine Erkenntniß, und je mehr sie also enthält, desto mannigfaltiger und grösser ist sie, wie ein Gemälde um so viel grösser ist, je mehrere und mannigfaltigere Gegenstände auf demselben abgebildet sind. 2) Je grösser der Gegenstand ist, den eine wahre Erkenntniß in seiner Grösse vorstelt, desto grösser ist die Erkenntniß: weil eine grosse Sache viel in sich enthält, und eine solche Erkenntniß also vieles in Einem auf einmal vorstelt. 3) Je richtiger die Erkenntniß ist, desto grösser ist sie, je weniger richtig sie aber ist, desto kleiner ist sie. Wenn eine Erkenntniß noch so weitläuftig wäre, wie ein grosser Roman, enthielte sie aber viel Irriges, so wäre sie doch klein; weil das Irrige in der That keine Erkenntniß ist, und also abgezogen werden muß, wenn man die wahre Grösse einer solchen Erkenntniß bestimmen will.

§. 490.

Je mehr eine Erkenntniß vorstelt und in sich enthält, desto grösser ist sie §. 489. Daher entsteht der erste Grad der Erkenntniß überhaupt, welcher ihr zukomt, in so ferne sie vieles vorstelt, und er wird die **Weitläuftigkeit der Erkenntniß**, ihr Reichthum oder ihre Ausdehnung genennt. Je mehr Sachen eine Erkenntniß vorstelt, je mannigfaltiger dieselben sind, und je mehr sie von einem

Gegen-

Gegenstande vorstelt, desto weitläuftiger ist sie, und also auch desto grösser. **Eine Erkenntniß aber ist armseelig**, oder sie ist in sehr enge Grenzen eingeschrenkt, wenn sie nicht weitläuftig ist. Je weniger eine Erkenntniß überhaupt vorstelt, oder je weniger von einem Gegenstande, desto armseeliger ist sie, und also auch desto kleiner. Eine weitläuftige Erkenntniß verhält sich wie ein Gemälde, welches eine grosse Gegend und unendlich viel in derselben vorstelt. Das Auge kan sich an demselben nicht sat sehen, und es erblickt allerwegen die reichste Mannigfaltigkeit. So schreiben wir einem Gelehrten eine weitläuftige Gelehrsamkeit, und einen reichen Schatz und Vorrath an Wissenschaften, zu, wenn er sehr viele Theile der Gelehrsamkeit gelernt hat, und von einem jedweden Theile eine sehr weitläuftige Erkenntniß besitzt. Wer wenig gelernt hat, besitzt eine armseelige Gelehrsamkeit. Die Weitläuftigkeit der Erkenntniß ist unleugbar eine Vollkommenheit. Eine jedwede wahre Vorstellung ist eine Realität, und also eine Vollkommenheit §. 139. Je weitläuftiger eine wahre Erkenntniß ist, desto mehr wahre Vorstellungen begreift sie in sich, und folglich desto mehr Realitäten, und sie ist also um so viel vollkommener. Die Vollkommenheit einer Sache wird allemal, durch die Menge der mannigfaltigen Stücke, vermehrt, die in derselben zusammenstimmen §. 97. Da nun in einer weitläuftigen Erkenntniß mehr Mannigfaltiges angetroffen wird, als in einer armseeligen, so ist auch jene vollkommener als diese, wenn sie übrigens einander gleich sind. Die Weitläuftigkeit und Armseeligkeit der Erkenntniß sind die erste Vollkommenheit und Unvollkommenheit derselben, welche ihr in Absicht auf den Gegenstand zukommen.

§. 491.

Die andere Vollkommenheit und Unvollkommenheit, welche der Erkenntniß in Absicht auf ihren Gegenstand zukommt, ist die Grösse und Kleinigkeit der Erkenntniß. **Eine Erkenntniß ist groß, edel, wichtig**, wenn sie

grosse Dinge in ihrer Grösse vorstelt; sie ist aber eine kleine und geringschätzige Erkenntniß, wenn sie nicht groß ist. Folglich ist eine Erkenntniß groß, wenn sie entweder grosse Dinge vorstelt, oder von ihrem Gegenstande grosse Bestimmungen, und wenn ihre Gegenstände in ihr als grosse Dinge erscheinen, dergestalt, daß sie der Grösse derselben recht angemessen und proportionirt ist. Wenn aber im Gegentheil eine Erkenntniß, kleine und geringe Sachen, in ihrer Grösse vorstelt; oder von grossen Gegenständen nur die Kleinigkeiten und unerheblichern Umstände; oder wenn sie der Grösse würdiger Gegenstände nicht gemäß ist, sondern wenn die Gegenstände in ihr entweder grösser oder kleiner erscheinen, als sie sind, so ist sie eine kleine und geringschätzige Erkenntniß. Wir dürfen hier, diese Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Erkenntniß, nicht weiter ausführen, weil dasselbe in der Vernunftlehre und Aesthetik geschieht. So viel aber ist klar, daß eine Erkenntniß um so viel grösser sey, je wichtiger und edeler sie ist §. 489. Es ist diese Grösse der Erkenntniß ohne Zweifel eine Vollkommenheit der Erkenntniß, weil es eben so viel ist, als wenn man sich vieles auf einmal vorstelt, wenn man grosse Dinge erkennt §. 490. Und da es die Absicht der Erkenntniß ist, daß die Gegenstände dadurch abgebildet werden sollen, so stimt sie um so viel besser mit ihrem Zwecke überein, wenn sie die Gegenstände in ihrer wahren Grösse abbildet, oder wenn sie der Grösse ihrer Gegenstände proportionirt ist. Und folglich ist sie um so viel vollkommener §. 94. Und es ist demnach, die Kleinigkeit der Erkenntniß, eine Unvollkommenheit derselben.

§. 492.

Ausser den Graden und Vollkommenheiten der Erkenntniß, welche ihr in Absicht des Gegenstandes zugeschrieben werden, kommen ihr auch, in Absicht ihrer Beschaffenheit, oder der Art und Weise, wie sie die Gegenstände in der Seele abbildet, gewisse Grade, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zu. Unter denselben ist die

Wahr-

Wahrheit die erste und vornehmste Vollkommenheit, ohne welcher gar keine andere Vollkommenheit in der Erkenntniß stat finden kan. Eine falsche und irrige Erkenntniß stelt uns entweder gar nichts vor, oder ganz was anders, als sie uns vorstellen soll §. 489. Da nun die Absicht aller Erkenntniß dahin geht, einen gewissen Gegenstand in unserer Seele abzubilden: so stimt die falsche und irrige Erkenntniß gar nicht mit ihrer Absicht überein, und sie ist also höchst unvollkommen §. 95. Folglich ist, die Wahrheit der Erkenntniß, unleugbar eine Vollkommenheit derselben. Nun gibt es, in der Wahrheit, verschiedene Grade §. 91. Folglich je richtiger die Erkenntniß ist, desto grösser und vollkommener ist sie; je weniger richtig sie aber ist, desto kleiner und unvollkommener ist sie. Sie ist aber um so viel richtiger, je richtiger nicht nur die einzeln Vorstellungen, Begriffe, Urtheile u. s. w. sind, woraus sie zusammengesetzt ist; sondern auch je grösser die Ordnung ist, nach welcher ihre verschiedenen Theile einander zugeordnet sind. Da nun aus der Vernunftlehre bekannt ist, daß eine grössere und merklichere Ordnung in der Erkenntniß die **Methode** genennt wird, so kan keine Erkenntniß ohne Methode ihre möglichste Wahrheit erlangen. Es gibt Leute, welche die Methode oder die Lehrart als einen schulfüchsischen Zwang betrachten, den man sich selber im Denken anthut, und welcher höchstens nur dazu dient, in den Schulen den Anfängern die ersten Elemente der Wissenschaften desto bequemer einzuflössen. Nun geben wir gerne zu, daß die Weltweisen, die Lehre von der Methode, in der Vernunftlehre mit vielen Schulfüchsereyen verunstaltet haben; allein kein gründlicher Kenner der Wahrheit kan alle Methode verwerffen. Alle Wahrheit besteht in einer Ordnung §. 91. und man kan selbst der Lügen einen verführerischen Schein der Wahrheit geben, wenn man recht ordentlich lügt. Folglich ist eine Erkenntniß um so viel richtiger, je methodischer sie ist; je weniger methodisch sie aber ist, oder wenn sie eine tumultuarische

Erkenntniß ist, so ist sie um so viel unrichtiger. Eine Erkenntniß, welche in einem höhern Grade richtig ist, wird eine genaue Erkenntniß genennt; ist sie aber in einem kleinern Grade richtig, so heißt sie eine grobe Erkenntniß. Eine grobe Erkenntniß ist richtig, allein sie ist mit vielen unrichtigen Vorstellungen untermengt. Wenn man sich die Allgegenwart GOttes, als eine Ausdehnung und Ergiessung des göttlichen Wesens durch die ganze Welt, vorstelt, so hat man in so weit eine richtige Vorstellung von der Allgegenwart GOttes, in so weit man sich dieselbe als eine Gegenwart an allen Orten vorstelt. Indem man sich dieselbe aber zugleich, als eine Ausdehnung des Wesens GOttes, vorstelt, indem macht man sich von ihr eine falsche Vorstellung, und also ist, die angeführte Vorstellung der Allgegenwart GOttes, eine grobe Erkenntniß.

§. 493.

Man kan sich, die Grösse der Erkenntniß, auch noch auf eine andere Art vorstellen. Nemlich eine jedwede Vorstellung und Erkenntniß hat, wenn sie in der Seele würklich ist, ihre Folgen §. 36, und sie enthält allemal einen Grund von gewissen Folgen, Veränderungen und Würkungen, welche sie in der Seele verursacht. In so ferne sie nun, einen Grund oder eine Ursach von gewissen Veränderungen und Würkungen, enthält, in so ferne kan man, einer jedweden würklichen Erkenntniß in der Seele, eine Kraft und Würksamkeit zuschreiben §. 158. Je grösser nun eine Erkenntniß ist, desto mehrere und grössere Veränderungen würkt und verursacht sie; je kleiner sie aber ist, desto wenigere und kleinere Veränderungen würkt sie in der Seele §. 160. Die Stärke einer Erkenntniß besteht in einer grössern Kraft, die ihr zukomt, und eine solche Erkenntniß wird eine starke Erkenntniß genannt. Wenn aber eine Erkenntniß eine kleinere Kraft besitzt, so nennt man diese Kraft die Schwäche der Vorstellung, und die Erkenntniß selbst wird eine schwache Erkenntniß oder Vorstellung genannt. Eine starke Vorstellung verursacht

ursacht in der Seele, wenn sie entsteht, viele und grosse Veränderungen, eine schwache aber wenige und kleine; jene verändert also den Zustand der Seele in einem höhern Grade, und diese in einem kleinern. Wir können es also sehr ofte fühlen, welche Vorstellungen bey uns stark oder schwach, stärker als andere oder schwächer sind, wenn wir auf die Menge und Grösse der Veränderungen achtung geben, die sie in uns verursachen.

§. 494.

Wir müssen noch genauer, die Stärke und Schwäche unserer Vorstellungen, samt dem Grunde derselben, untersuchen. Nemlich eine jedwede Vorstellung hat ihre Merkmale, welche nichts anders sind, als diejenigen Vorstellungen, aus denen sie als aus ihren Theilen zusammengesetzt ist §. 49. Eine jedwede wahre Vorstellung ist in der Seele, eine Abbildung einer möglichen Sache §. 489, und da alle mögliche Dinge viele Bestimmungen haben §. 66. 67, so ist eine jedwede wahre Vorstellung nichts anders, als eine Vorstellung vieler Bestimmungen, die wir uns zusammengenommen in dem Gegenstande, als in dem Subjecte, vorstellen. Wenn wir uns z. E. einen Triangel vorstellen, so stellen wir uns ein Subject vor, in welchem wir drey Seiten und drey Winkel erkennen. Folglich besteht die Vorstellung einer jedweden möglichen Sache aus so viel Vorstellungen, als wir Bestimmungen in derselben erkennen, und diese Vorstellungen sind die Theile und Merkmale einer Vorstellung. Nun hat eine jedwede Vorstellung, und also auch ein jedwedes Merkmal, eine Kraft, und verursacht also gewisse Veränderungen §. 493. Folglich ist eine Vorstellung um so viel stärker, je mehr Merkmale sie in sich enthält; weil alsdenn um so viel mehr Kräfte in ihr vereiniget sind. Je weniger Merkmale sie aber enthält, desto schwächer ist sie. Wenn nun eine dunkele Vorstellung mehr Merkmale enthält, als eine klare, und eine verworrene mehr als eine deutliche: so kan eine dunkele Vorstellung stärker seyn, als eine klare, und eine

verworrene kan stärker seyn, als eine deutliche. Folglich hanget, die Stärke und Schwäche der Vorstellungen, nicht von ihrer Klarheit und Dunkelheit ab, sondern von der Menge und Wenigkeit der Vorstellungen, welche sie in sich enthalten. Wenige Merkmale können eine Vorstellung klar und deutlich machen, wie aus der Vernunftlehre bekannt ist, und es sind demnach unsere klärsten und deutlichsten Vorstellungen ofte die allerschwächsten. Unterdessen kan auch eine klare und deutliche Vorstellung viel stärker seyn als eine dunkele und verworrene, nicht zwar um ihrer Klarheit und Deutlichkeit willen, sondern weil es möglich ist, daß sie mehr Merkmale enthält, als die dunkele und verworrene. Dieses ist eine sehr wichtige Anmerkung, welche durch die betrübte Erfahrung nur gar zu sehr bestätiget wird. Die klärsten und deutlichsten Vorstellungen der Wahrheit und Tugend sind bey uns vielmals schwächer, als die dunkeln und verworrenen Vorstellungen, welche uns die Sünde als reitzend vorstellen. Bey dieser Gelegenheit können wir einige Begriffe erklären, wodurch diese Materie erläutert wird. In so ferne nemlich eine Vorstellung viele Merkmale in sich enthält, in so ferne heißt sie **eine nachdrückliche Vorstellung**, wie z. E. die metaphorischen Vorstellungen beschaffen sind. Je nachdrücklicher demnach eine Vorstellung ist, desto stärker ist sie. Weil nun die Redner und Dichter sich, in ihrem Vortrage, viel nachdrücklicherer Vorstellungen zu bedienen pflegen, als die Gelehrten: so sind ihre Vorstellungen und Reden auch stärker als die Vorstellungen der Gelehrten. Ausdrucke, wodurch nachdrückliche Vorstellungen bezeichnet werden, heissen **nachdrückliche Ausdrucke**, welche, wenn sie einzelne Dinge ausdrucken, **eigenthümliche Namen** genannt werden. Die Vorstellung eines einzeln Dinges stelt uns ein Ding vor, welches durchgängig bestimt ist, und also unendlich viel in sich enthält. Folglich haben solche Vorstellungen eine grosse Stärke, und sie sind gewöhnlicher Weise stärker und nachdrücklicher, als abstracte Begriffe,

und

und die Ausdrucke derselben, als welche wenig in sich enthalten. Daher komts, daß Redner und Dichter so wenig abstracte Begriffe vortragen, als sich will thun lassen. Stat allgemeiner Ausdrucke bedienen sie sich, eigenthümlicher Namen. Stat eines Helden überhaupt, denken sie den Alexander, und sie verwandeln abstracte Sachen in erdichtete Personen, sie machen aus der Gerechtigkeit eine Person, und wenn sie von einem Geizigen reden wollen, nennen sie den Harpax.

§. 495.

Durch eine ganze Vorstellung versteht man einen Inbegrif vieler Vorstellungen, welche zusammengenommen Eine Vorstellung als ein Ganzes ausmachen. Eine ganze Vorstellung ist einem Bilde ähnlich, auf welchem eine ganze Landschaft abgemalt ist, und welches Bäume, Häuser, Thiere und hunderterley andere Sachen in Einem vorstelt. Man kan, durch eine ganze Vorstellung, zweyerley verstehen. Einmal den Inbegrif aller Vorstellungen ohne Ausnahme, die auf einmal in einem jedweden Augenblicke in unserer Seele würklich sind, und es müssen also dahin alle dunkele, verworrene, klare, deutliche Vorstellungen gerechnet werden, die zugleich und auf einmal in der Seele würklich sind. Es ist demnach leicht zu begreifen, daß die Seele in einem jedweden Augenblicke eine gewisse ganze Vorstellung habe, die in dem nächst folgendem Augenblicke geändert wird. Zum andern kan man, durch eine ganze Vorstellung, eine jedwede Vorstellung verstehen, in so ferne sie aus mehrern Vorstellungen zusammengesetzt ist. Die Vorstellung von einem Menschen ist eine ganze Vorstellung, weil sie die Vorstellung der Seele und des Körpers in sich enthält; und eben so die Vorstellung, von einer Stadt, von einer Malzeit u. s. w. Alle Merkmale einer Vorstellung nun, oder alle Vorstellungen, die mit andern zusammengenommen eine und eben dieselbe ganze Vorstellung ausmachen, sind **Theile der Vorstellungen**. So ist die Vorstellung von der Seele ein Theil von der Vor-

stellung von dem ganzen Menschen. Daher ist der Grund der Seele, oder der Inbegrif aller dunkeln Vorstellungen, welche neben den klaren zugleich in der Seele vorhanden sind, ein Theil der ganzen dermaligen Vorstellung der Seele, und er wird **das Feld der dunkeln Vorstellungen** genannt. **Das Feld der klaren, deutlichen, verworrenen Vorstellungen** u. s. w. ist der Inbegrif aller klaren, deutlichen, verworrenen Vorstellungen, welche neben andern Vorstellungen zugleich in der Seele angetroffen werden. Diese Ausdrucke und Erklärungen haben den Nutzen, daß sie uns die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die auf einmal in unserer Seele bey einander da seyn können, lebhafter vorstellen. Noch nützlicher aber ist es hier zu bemerken, was wir vergesellschaftete Vorstellungen nennen, weil sehr viel in der Seele aus der Vergesellschaftung der Vorstellungen erklärt werden kan. Nemlich alle Vorstellungen, welche Theile einer und eben derselben ganzen Vorstellung sind, sind mit einander **vergesellschaftete Vorstellungen.** Wenn ich an einem Orte gewesen, und daselbst eine grosse Gesellschaft angetroffen, so habe ich eine ganze Vorstellung von der Gesellschaft, und die Vorstellungen von den einzeln Personen sind eben dadurch mit einander vergesellschaftet. Diejenige Vorstellung, welche unter allen Vorstellungen, die mit ihr vergesellschaftet sind, die stärkste ist, wird **die herrschende Vorstellung** genannt. Wenn daher die Seele in einem solchen Zustande sich befindet, in welcher die herrschende Vorstellung dunkel ist, so kan man diesen Zustand, **den Zustand** oder **das Reich der Finsterniß**, nennen; ist aber die herrschende Vorstellung klar, so kan man diesen Zustand **den Zustand** oder **das Reich des Lichts** nennen. Selbst der biblische Gebrauch dieser Wörter stimt, mit diesen Erklärungen, überein. Ein frommer Mensch befindet sich in dem Zustande des Lichts. Da derselbe nun allemal nach seinem besten Gewissen, folglich nach seiner klärsten Erkenntniß, handelt; so sind bey ihm, die klaren Vorstellungen, gewöhnlicher

Weise

Weise die stärksten. Ein Gottloser im Gegentheil handelt gewöhnlicher Weise nach den dunkeln Vorstellungen seiner Triebe, folglich sind die dunkeln Vorstellungen bey ihm gewöhnlicher Weise die stärksten, und eben deswegen ist er ein Kind der Finsterniß. Wenn ein Mensch, aller vernünftigen Vorstellungen ohnerachtet, seine Feindschaft gegen jemanden nicht überwinden kan, so schiebt er die Schuld davon auf eine Antipathie. Indem er nun dadurch genungsam versichert, daß eine dunkele Vorstellung in seiner dermaligen Gesinnung viel stärker sey, als alle seine klaren und deutlichen Vorstellungen, so bekennt er eben dadurch, daß er sich in dem Reiche der Finsterniß befinde.

§. 496.

Dasjenige, was wir bisher von der Seele erkannt haben, ist die Kraft, wodurch sie sich die Welt vorstelt. Nun sind die Kräfte kleiner oder grösser, nach dem sie kleinere oder grössere Würkungen hervorbringen §. 160. Folglich 1) je weitläuftiger die Erkenntniß ist, welche in der Seele würklich ist, desto grösser ist die Kraft derselben §. 490. Je mehr Theile demnach die ganze Vorstellung der Seele in sich begreift, je mehr Vorstellungen in ihr vergesellschaftet sind, desto grösser muß ihre Kraft seyn §. 495. Je weniger sie aber erkennt, desto kleiner ist ihre Kraft. 2) Je grösser die Erkenntniß der Seele ist, desto grösser ist ihre Vorstellungskraft §. 491. Es ist also allemal ein Beweiß der Stärke der Seele, wenn sie grosse Gegenstände übersehen, und in ihrer wahren Grösse vorstellen kan. 3) Je richtiger, ordentlicher und methodischer die Erkenntniß ist, desto grösser ist die Vorstellungskraft der Seele §. 492. Irrige, grobe und unordentliche Vorstellungen, und Arten zu denken, sind allemal ein Beweiß der Schwäche der Vorstellungskraft der Seele. Wer vieles ordentlich überdenken will, der muß so viel Stärke besitzen, daß er dasselbe neben einander zugleich denken kan. Unordentliche Köpfe und Feinde der Methode verrathen eben dadurch,

die Schwäche ihres Verstandes. 4) Je stärker die Erkenntniß ist, desto grösser ist die Vorstellungskraft der Seele §. 493. In dem Reiche des Lichts beweist also die Seele, eine grössere Stärke und Kraft, als in dem Reiche der Finsterniß §. 495, weil sie vergleichungsweise zu reden, in jenem eine grössere Erkenntniß besitzt, als in diesem. Wir werden in dem folgenden noch mehr Gründe untersuchen, woraus verschiedene Grade der Vorstellungskraft der Seele beurtheilt werden können.

* *

Der andere Theil,
von dem
Erkenntnißvermögen der Seele.

Das erste Capitel,
von dem
Erkenntnißvermögen der Seele überhaupt.

§. 497.

Die Seele ist eine thätige und geschäftige Kraft, welche sich die Welt, nach der Stellung ihres Körpers, auf eine verschiedene Art vorstelt §. 488. Wenn wir also die Seele aus der Erfahrung recht wollen kennen lernen, so müssen wir auf die verschiedenen und mannigfaltigen Würkungen achtung geben, durch welche sich diese Kraft äussert und geschäftig erweist. So viele verschiedene Würkungen diese Kraft nun würklich macht, auf so viele verschiedene Arten kan sie sich äussern, und es gibt also so viele verschiedene Vermögen, womit diese Kraft ausgerüstet ist §. 170. Folglich müssen wir nach und nach, in der empirischen Psychologie, die verschiedenen Vermögen der Seele untersuchen, in so weit sich dieselben durch die Erfahrung entdecken lassen. Und da wollen wir diese verschiedenen Vermögen in derjenigen Ordnung nach einander ab-

abhandeln, nach welcher sie in der Natur selbst mit einander verbunden sind, und aus einander fliessen. Das erste Vermögen, welches wir in unserer Seele entdecken, ist das **Erkenntnißvermögen**, oder das Vermögen etwas zu erkennen. In so ferne es also der Seele möglich ist, viele Dinge, sich selbst, ihre eigene Veränderungen, oder andere Dinge zu erkennen, in so ferne besitzt sie ein Erkenntnißvermögen. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß die Seele viele Dinge erkennt, und daß sie bey ihrer Erkenntniß ofte thätig und geschäftig ist §. 482. 483. Was die Seele würklich thut, muß sie auch thun können §. 61. Folglich besitzt die Seele ein Erkenntnißvermögen, welches nichts anders ist, als die Möglichkeit der Erkenntnißkraft der Welt, welche der Seele zukomt §. 483. 173. Kraft dieses Erkenntnißvermögens ist die Seele nichts anders als ein Spiegel der Welt, welcher dazu geschickt und aufgelegt ist, die Welt in sich abzubilden. Dieses Erkenntnißvermögen wird auch ofte der Verstand genannt, wenn man dieses Wort in einer weitern Bedeutung nimt, als wir es §. 372 genommen haben. Unterdessen verursacht es Wortstreitigkeiten und Verwirrungen, wenn man ein jedwedes Erkenntnißvermögen Verstand nennen will, weil man alsdenn auch ohne weitere Untersuchung allen Thieren Verstand zuschreiben könnte. Wir wollen also, das Wort Verstand, niemals in dieser weitern Bedeutung nehmen.

§. 498.

Unsere Seele erkennt einige Dinge klar, und einige dunkel §. 485. Folglich muß ihr Erkenntnißvermögen geschickt seyn, so wohl klare als auch dunkele Erkenntniß zu würken §. 497. Aus der Vernunftlehre ist schon bekannt, daß wir durch **klare Erkenntniß** eine Erkenntniß verstehen, die man auch sonst Gedanken nennt, und deren wir uns bewußt sind. Wenn wir uns unserer Erkenntniß bewußt sind, so ist es uns zu Muthe wie bey unserm Gesichte an hellem Tage, da wir vermöge des Lichts die sichtbaren Dinge von einander unterscheiden können. Wir sind uns

also einer Erkenntniß bewußt, wenn wir sie und ihren Gegenstand von andern Vorstellungen und Sachen unterscheiden, und wenn wir erkennen, daß sie eben diese und keine andere Vorstellungen sind. Unsere Seele erlangt also, vermöge ihres Erkenntnißvermögens, von einer Sache eine klare Erkenntniß, wenn sie nicht nur dieselbe sich vorstellt, sondern auch diejenigen Bestimmungen, wodurch sie von andern Sachen verschieden ist, das ist die Merkmale §. 49. Folglich entsteht die Klarheit der Erkenntniß, durch die Vorstellung derjenigen Merkmale, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, den Gegenstand für denjenigen zu erkennen, der er ist, und ihn von andern zu unterscheiden. **Eine dunkele Erkenntniß** besteht also darin, wenn wir keine hinlänglichen Merkmale erkennen, wodurch wir den Gegenstand für denjenigen erkennen könnten der er ist, und ihn von andern unterscheiden. In so ferne wir nun, durch unsere Erkenntnißkraft, uns zwar eine Vorstellung von einer Sache machen, dieselbe aber nicht so sehr gebrauchen, daß wir in dem Gegenstande uns auf einmal zulängliche Merkmale und Unterscheidungsstücke vorstellen, in so ferne haben wir eine dunkele Erkenntniß von derselben Sache, welche also kein Gedanke ist, und mit keinem Bewußtseyn verbunden ist. Es ist uns alsdenn überhaupt zu Muthe, wie in der Finsterniß bey unserm Gesichte, da wir den Unterschied der sichtbaren Dinge nicht gewahr werden können, indem alsdenn alle diese Dinge einerley aussehen. Gleichwie also die Klarheit der Erkenntniß überhaupt in der Erkenntniß der Merkmale besteht, also besteht die Dunkelheit in der Unwissenheit der Merkmale.

§. 499.

Da die Klarheit der Erkenntniß, auf der Erkentniß der Merkmale, beruhet §. 498, so kan man die Natur derselben nicht gehörig einsehen, wenn man nicht die Beschaffenheit der Merkmale, aus denen, als aus ihren Theilen, die klare Erkenntniß zusammengesetzt ist, genauer kennen lernt. Nun könnten wir zwar hier alle diejenigen, die sich

von

von dieser Sache unterrichten wollen, in die Vernunftlehre verweisen. Allein da dieses mit mancher Beschwerlichkeit verbunden ist, so wollen wir, zur Bequemlichkeit unserer Leser, diese Materie hier kürzlich abhandeln. Man kan nemlich die Merkmale auf eine zweyfache Art betrachten, entweder als Gründe des Bewußtseyns und der Klarheit der Erkenntniß, und da verhalten sie sich wie Lichter, welche einen Ort erleuchten §. 498, oder als Vorstellungen der Bestimmungen, welche in den Gegenständen der Erkenntniß angetroffen werden, und wodurch sie von einander verschieden sind §. 49. Wenn man sie als Gründe des Bewußtseyns betrachtet, so können sie, wie alle Gründe überhaupt, auf eine vierfache Art eingetheilt werden. 1) Sie sind entweder **mittelbare** oder **unmittelbare Merkmale**, jene sind diejenigen Merkmale, welche nur einen entfernten und mittelbaren Grund des Bewußtseyns enthalten, diese aber enthalten einen unmittelbaren Grund des Bewußtseyns §. 40. Jene sind die Merkmale der Merkmale einer Sache: denn ein jedwedes Merkmal einer möglichen Sache hat wiederum seine Merkmale, wodurch es von andern unterschieden ist; diese aber sind zwar Merkmale einer Sache, aber keine Merkmale anderer Merkmale derselben. Wenn wir uns einen Begrif von unserer Seele machen, so setzen wir denselben unmittelbar aus den Begriffen von einem Dinge, und von dem Bewußtseyn, und der Möglichkeit desselben zusammen §. 480. und diese Begriffe sind also, die unmittelbaren Merkmale des Begrifs von der Seele. Wenn wir nun diese Merkmale von neuem untersuchen, und diejenigen Begriffe finden, aus denen sie zusammengesetzt sind, so haben wir die mittelbaren Merkmale der Seele. Wenn wir von einer Sache weiter nichts als mittelbare Merkmale erkennen, und solten wir deren auch noch so viel uns vorstellen, so können wir uns derselben Sache doch nicht bewußt werden: weil alsdenn das Bewußtseyn, ohne unmittelbaren Grund, und also schlechterdings durch einen Sprung entstehen müste, und das ist unmöglich

möglich §. 327. Folglich entsteht, die Klarheit der Erkenntniß, aus der Erkenntniß ihrer unmittelbaren Merkmale, und wenn wir uns einer Sache bewußt werden wollen, so müssen wir durch unsere Erkenntnißkraft diese Merkmale zu entdecken suchen. 2) Die Merkmale sind entweder **zureichende**, oder **unzureichende Merkmale** §. 34. Jene verursachen das Bewußtseyn dergestalt, daß ausser ihnen keine mehrere Merkmale nöthig sind, wenn wir uns einer Sache bewußt werden wollen; diese tragen zwar zum Bewußtseyn das ihrige bey, allein sie allein genommen lassen die Erkenntniß dunkel. Ein Merkmal kan allein unzureichend seyn, viele unzureichende Merkmale aber zusammengenommen können zureichend seyn. Wenn wir also eine klare Erkenntniß haben, so muß unsere Seele zureichende Merkmale erkennen. Wir können es auch allemal aus der Erfahrung wissen, ob wir zureichende Merkmale erkennen oder nicht, weil uns die Erfahrung allemal sagen kan, ob wir uns einer Erkenntniß würklich bewußt sind oder nicht. Ein und eben dasselbe Merkmal kan einem Menschen, und in gewissen Umständen, zureichend seyn, einem andern aber und in andern Umständen unzureichend. 3) Die Merkmale sind entweder **wichtigere** oder **unerheblichere Merkmale** §. 27. Jene sind ein wichtigerer Grund des Bewußtseyns, indem aus ihnen ein stärkeres Bewußtseyn entsteht; diese aber sind unerheblichere Gründe des Bewußtseyns, indem sie uns nur die Kleinigkeiten an den Gegenständen zu erkennen geben. Daß ein Mensch Verstand, Vernunft und freyen Willen hat, ist ein wichtiges Merkmal desselben, daß er aber lachen kan und zwey Beine hat, sind unerheblichere Merkmale. 4) Die Merkmale sind entweder **fruchtbarere**, oder **unfruchtbarere Merkmale** §. 27. Jene entdecken uns viele und mannigfaltige Unterschiede des Dinges von vielen andern Dingen, diese aber nur wenige; durch jene können wir uns der Sache öfter und in mehrern Fällen bewußt seyn, als durch diese. Daß der Mensch Vernunft hat, ist ein fruchtbare-

res

res Merkmal desselben, als daß er denken kan: denn durch das letzte kan man ihn nicht so vielfältig von andern Dingen unterscheiden, als durch jenes.

§. 500.

Wenn man die Merkmale, als Unterscheidungsstücke und Bestimmungen der Gegenstände der Erkenntniß, betrachtet, so sind sie so vielfach, als die Bestimmungen möglicher Dinge überhaupt §. 49. Sie sind also 1) entweder **schlechterdings nothwendige** und **unveränderliche**, oder **zufällige** und **veränderliche Merkmale** §. 103. 105. Zu jenen gehört das Wesen, die wesentlichen Stücke und die Eigenschaften der Dinge; zu diesen aber die zufälligen Beschaffenheiten, und die Verhältnisse §. 109. 110. 111. Jene sind wichtigere und fruchtbarere Merkmale als diese, weil sie den Gegenständen beständig und in allen Fällen zukommen, diese aber nicht §. 499. Vermöge jener kan man sich der Sache allemal bewußt werden, vermöge dieser aber nicht. Das Vermögen zu denken ist ein nothwendiges Merkmal der Seele, das würkliche Denken aber nur ein zufälliges; und wenn man sich die Seele als ein Ding vorstelt, welches wirklich denkt, so kan man sich derselben vermöge dieser Vorstellung unmöglich alsdenn bewußt werden, wenn sie in dem Zustande dunkeler Vorstellungen sich befindet. 2) Die Merkmale sind entweder **eigenthümliche Merkmale**, oder solche, **welche die Sache mit andern Dingen gemein hat** §. 49. Jene kommen der Sache allein und ausschliessungsweise zu, und sie sind also zureichender als diese, welche auch andern Dingen zukommen §. 499. Folglich sind jene bessere Merkmale, als diese. Wenn man sich von einer Tugend nur dasjenige vorstellen wolte, was sie mit dem Laster gemein hat, z. E. daß sie eine Fertigkeit sey, würde man wohl recht wissen, was eine Tugend sey? Endlich wollen wir noch 3) bemerken, daß die Merkmale entweder **bejahende**, oder **verneinende Merkmale** sind. Jene stellen uns die Realitäten der Gegenstände vor, diese aber die verneinenden Bestimmun-

stimmungen derselben §. 48. Daß der Mensch Verstand hat, ist ein bejahendes und reelles Merkmal des Menschen, daß er aber keine Allwissenheit besitzt, ist ein verneinendes Merkmal. Jene sind besser, weil sie uns die Sache selbst abbilden, und vorstellen was sie sey, diese aber uns nur vorstellen was sie nicht sey. Alle unsere Vorstellungen sind entweder **bejahende** oder **verneinende Vorstellungen**, oder beides zugleich. In so ferne eine Vorstellung bejahend ist, in so ferne ist sie aus bejahenden Merkmalen zusammengesetzt. Freylich kan es uns ofte scheinen, als machten wir uns eine bejahende Vorstellung von einer Sache, da wir uns doch in der That nur verneinungsweise dieselbe vorstellen; als wenn wir uns den Menschen als ein endliches und eingeschrenktes Ding vorstellen. Wenn wir uns also eine wahrhaftig bejahende Vorstellung von einer Sache machen wollen, so müssen wir uns diejenigen Realitäten des Gegenstandes vorstellen, die es nicht bloß zu seyn scheinen, sondern es auch in der That sind. Im Gegentheil ist eine Vorstellung verneinend, in so ferne sie verneinende Merkmale enthält, und alsdenn ist sie entweder eine **ganz und durchaus verneinende Vorstellung**, oder nur eine **zum Theil verneinende Vorstellung**. Jene muß aus lauter verneinenden Merkmalen bestehen, und kein einziges bejahendes Merkmal in sich enthalten. Sie muß uns keine Realität in dem Gegenstande vorstellen, sondern lauter Verneinungen. Da solche Vorstellungen uns nun den Gegenstand als ein bloß verneinendes Ding vorstellen, ein solches Ding aber unmöglich ist §. 131. so stellen sie uns Nichts vor, und wer sich von einer möglichen Sache eine bloß verneinende Vorstellung macht, der irret. Es ist daher ungereimt, wenn manche Leute aus guter Meinung sagen, daß wir Menschen uns, von GOtt und den Geistern, keine andere Begriffe als bloß verneinende machen können: denn das heißt eben so viel als sagen, daß wir uns von diesen Dingen keine wahren Begriffe machen können. Eine Vorstellung ist nur zum Theil verneinend,

wenn

wenn sie aus bejahenden und verneinenden Merkmalen zusammengesetzt ist, z. E. wenn wir uns den Menschen als ein Ding vorstellen, welches einen eingeschrenkten Verstand hat. Manchmal sind unsere Vorstellungen in der That bejahend, und scheinen nur verneinend zu seyn, z. E. wenn wir uns GOtt als ein Ding vorstellen, welches nicht eingeschrenkt ist. Wir reden hier von denenjenigen verneinenden Vorstellungen, welche nicht bloß verneinend zu seyn scheinen, sondern es auch in der That sind.

§. 501.

Gleichwie ein Tag immer heller ist als der andere, und ein Licht in der Körperwelt immer stärker scheint als das andere; also lehrt uns auch die Erfahrung, daß eine klare Erkenntniß klärer seyn kan, als die andere. Und da kan man, die verschiedenen Grade der Klarheit der Erkenntniß, nach folgenden Regeln beurtheilen. 1) Je mehr Merkmale eine Erkenntniß enthält, desto klärer ist sie; je weniger sie aber enthält, desto weniger klar ist sie. Ein jedwedes Merkmal ist als wie ein Lichttheilgen zu betrachten, welches das seinige zu dem Lichte und zu der Klarheit der Erkenntniß beyträgt. Wenn also eine unter zweyen Vorstellungen mehr Merkmale enthält als die andere, so ist die erste klärer als die andere, wenn ihre Merkmale sonst einander gleich sind. Diejenige Vorstellung ist also allemal unter mehrern die klärste, welche die allermeisten Merkmale enthält, wenn sie übrigens einander gleich sind. Und es gibt demnach einen Grad der Klarheit, welcher aus der Menge und Mannigfaltigkeit der Merkmale entsteht. Daher die Weitläuftigkeit der Erkenntniß zugleich, einen höhern Grad der Klarheit, verursacht §. 490. Und wir haben von einer Sache in dieser Absicht die allerklärste Vorstellung, wenn wir alle ihre Merkmale ohne Ausnahme erkennen. Da nun, durch ein jedwedes Merkmal, eine Sache, wenigstens von Einer andern Sache, unterschieden werden kan §. 49, so ist unsere Erkenntniß um so viel klärer, von je mehrern Dingen wir den Gegenstand ver-

mittelst derselben unterscheiden können; von je wenigern Dingen wir ihn aber unterscheiden können, desto weniger klar ist sie. Durch die allerklareste Vorstellung sind wir vermögend den Gegenstand, von allen andern möglichen Dingen, zu unterscheiden. 2) Je besser die Merkmale sind, die wir erkennen, desto klärer ist die Erkenntniß; je schlechter sie aber sind, desto weniger klar ist die Erkenntniß. Je besser die Merkmale sind, desto mehr tragen sie zur Klarheit bey. Folglich verursachen die zureichenden, wichtigern, fruchtbarern, nothwendigen, eigenthümlichen und bejahenden Merkmale eine grössere Klarheit, als die unzureichenden, unerheblichern, unfruchtbarern, zufälligen, gemeinschaftlichen und verneinenden Merkmale §. 499. 500. Folglich verursacht, die Grösse der Erkenntniß, auch die Klarheit derselben §. 491. 3) Je klärer die Merkmale erkannt werden, je klärer ist die Erkenntniß; je weniger klar sie aber erkannt werden, desto weniger klar ist dieselbe. Ein Merkmal trägt nur zu der Klarheit etwas bey, in so ferne es erkannt wird. Nun setze man zwey Vorstellungen, welche gleichviel Merkmale enthalten, man setze aber, daß in der einen die Merkmale klar, in der andern aber dunkel sind: so ist in der ersten eine grössere Klarheit, als in der andern. Folglich gibt es einen Grad der Klarheit, welcher von der Klarheit der Merkmale abhanget. 4) Je übereinstimmender, ähnlicher und gleicher die Dinge mit dem Gegenstande der klaren Erkenntniß sind, von denen man ihn vermittelst derselben unterscheiden kan, desto klärer ist sie; je verschiedener sie aber von ihm sind, desto weniger klar ist sie: denn es wird ein sehr schwaches Licht erfodert, um schwarz und weiß von einander zu unterscheiden, wenn man aber zwey rothe Körper, die bey nahe einerley aussehen, von einander unterscheiden will, so wird ein stärkeres und helleres Licht dazu erfodert. Folglich muß eine Erkenntniß eine sehr geringe Klarheit besitzen, wenn sie nur hinreichend ist, den Gegenstand von solchen Dingen zu unterscheiden, die himmelweit von ihm unterschieden sind. Ist

sie

sie aber zureichend, denselben auch von solchen Dingen zu unterscheiden, die in einer sehr grossen Uebereinstimmung mit ihm stehen, so muß sie sehr klar seyn. 5) Je leichter wir uns, durch eine Erkenntniß, des Gegenstandes bewußt seyn, und ihn von andern Dingen unterscheiden können, desto klärer ist die Erkenntniß; je schwerer wir aber dieses, vermittelst der Erkenntniß, zu thun im Stande sind, desto weniger klar ist sie. Hier geht es uns überhaupt, wie bey unserm Gesichte. Je leichter wir die sichtbaren Gegenstände von einander unterscheiden können, desto grösser ist das Licht; je schwerer aber dieses geschehen kan, desto weniger helle scheint das Licht, wenigstens was unsere Empfindung desselben betrift.

§. 502.

Auf eine ähnliche Art verhält es sich, mit der Dunkelheit der Erkenntniß. Gleichwie eine Nacht immer finsterer ist, als die andere; also ist auch eine dunkele Erkenntniß immer dunkeler, als die andere. Ein jedweder Mangel der Klarheit in der Erkenntniß ist eine Dunkelheit §. 498. Folglich ist eine Erkenntniß in dem allerkleinsten Grade dunkel, wenn sie nur nicht zureicht, den Gegenstand von einem einzigen Dinge, welches mit ihm bey nahe einerley ist, auf die leichteste Art zu unterscheiden. Alsdenn kan die Erkenntniß zugleich, einen unendlich hohen Grad der Klarheit, besitzen §. 501. Eine Erkenntniß ist also um so viel dunkeler: 1) von je mehrern Dingen man durch sie den Gegenstand nicht unterscheiden kan, und je weniger Merkmale sie enthält; 2) je schlechtere Merkmale sie enthält; 3) je dunkeler und je weniger klar dieselben erkannt werden; 4) von je verschiedenern Dingen man, vermittelst derselben, den Gegenstand nicht unterscheiden kan; und 5) je mehr Kräfte man anwenden muß, wenn man sich vermittelst derselben des Gegenstandes bewußt werden will. Eine Erkenntniß ist demnach in uns die allerdunkelste, wenn wir, nach aller unserer angewandten Mühe, dennoch nicht im Stande sind, vermittelst derselben den Gegenstand

von irgends einem andern Dinge, und wenn es auch im höchsten Grade von ihm verschieden wäre, zu unterscheiden. Je grösser die Klarheit einer Erkenntniß ist, desto kleiner ist ihre Dunkelheit; je kleiner aber jene ist, desto grösser ist diese. Die Dunkelheit und Klarheit der Erkenntniß grenzen an einander, wie Nacht und Tag. Je mehr der Tag anbricht, desto mehr vergeht die Nacht, und je mehr die Nacht einbricht, desto mehr verschwindet das Tageslicht. Die Verminderung der Dunkelheit in der Erkenntniß ist eine Vermehrung ihrer Klarheit, gleichwie die Verminderung der Klarheit eine Vermehrung der Dunkelheit ist §. 501.

§. 503.

Es erhellet demnach aus dem vorhergehenden, daß die Klarheit einer Erkenntniß sonderlich, auf eine zweyfache Art, vermehrt werden kan. Einmal durch die Menge und Mannigfaltigkeit der Merkmale, wie ein Zimmer des Abends in einem sehr hohen Grade erleuchtet werden kan, wenn sehr viele Lichter in demselben brennen. Dieser Grad der Klarheit der Erkenntniß, welcher aus der Vielheit der Merkmale entsteht, wird **die Lebhaftigkeit** oder **die lebhafte Verständlichkeit der Erkenntniß** genannt, und eine Erkenntniß, welche sehr viele Merkmale enthält, ist eine lebhafte Erkenntniß, eine Erkenntniß, welche der Ausdehnung nach klar ist, oder in welcher ein ausgebreitetes, weit ausgedehntes und mannigfaltiges Licht angetroffen wird, dergleichen die nachdrücklichen Vorstellungen sind §. 494. Und in dieser Lebhaftigkeit besteht **der Glanz der Erkenntniß** und einer Rede, gleichwie die Abwesenheit derselben, **die Trockenheit der Erkenntniß**, genannt wird. In den schönen Wissenschaften wird diese Klarheit der Erkenntniß weiter untersucht, und die Redner und Dichter bemühen sich, ihre Materie lebhaft auszuführen. Folglich kan man, alle metaphorischen Vorstellungen und Gleichnisse, als Beyspiele von lebhaften Vorstellungen, betrachten, und aus der Vernunftlehre gehören hieher die

aus-

ausführlichen Begriffe, die zugleich sehr viele klare Merkmale enthalten. Alle Vorstellungen, wodurch andere Vorstellungen klar gemacht werden, heissen **erläuternde** oder **aufklärende Vorstellungen**, und sie besitzen eine **erläuternde Kraft** §. 493. So haben alle Merkmale eine erläuternde Kraft, weil sie die Erkenntniß, deren Theile sie sind, klar machen. **Erleuchtende** oder **malerische Vorstellungen** sind diejenigen, wodurch andere Vorstellungen lebhaft gemacht werden, und man schreibt ihnen eine **erleuchtende Kraft** zu, z. E. alle Metaphern und Gleichnisse sind malerische Vorstellungen, und haben eine malerische oder erleuchtende Kraft. Zum andern gibt es einen Grad der Klarheit, welcher aus der Grösse und Klarheit der Merkmale entsteht §. 501, und eine **Erkenntniß**, welche auf diese Art klärer ist, ist **der Stärke nach klärer**; wie ein Zimmer in einem sehr hohen Grade helle wird, wenn in demselben zwar wenige Lichter brennen, die aber recht groß sind, und eine starke helle Flamme haben, wie die Fackeln. Die Erkenntniß der entferntern Merkmale verursacht diesen Grad der Klarheit §. 499, wenn wir sie durch die logische Zergliederung der Erkenntniß entdecken. In der Vernunftlehre wird dieser Grad der Klarheit genauer untersucht, indem daselbst, von der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Erkenntniß, ausführlich gehandelt wird. Eine jedwede Definition ist ein Exempel von einer Vorstellung, die der Stärke nach klärer ist. Weil nun aus der Vernunftlehre erhellet, daß dieser Grad der Klarheit durch die Zergliederung der Erkenntniß erlangt wird, so kan man alle Vorstellungen **erklärende** oder **zergliedernde Vorstellungen** nennen, wodurch andere Vorstellungen deutlicher gemacht werden, und man schreibt ihnen eine **zergliedernde Kraft** zu, wie z. E. die Merkmale einer Definition eine solche Kraft besitzen.

§. 504.

Die **Gewißheit der Erkenntniß**, wenn man sie als eine Beschaffenheit der Erkenntniß, und nicht als eine

Beschaffenheit des Gegenstandes betrachtet §. 93, ist, wie aus der Vernunftlehre bekannt ist, das Bewußtseyn, oder die klare Erkenntniß, der Wahrheit. Da nun die Wahrheit der Dinge in der innerlichen Möglichkeit derselben, und darin besteht, wenn sie zureichende Gründe haben §. 89, so sind wir von einer Sache gewiß, wenn wir uns, ihrer Möglichkeit und ihrer wahren Gründe, bewußt sind. Eine Erkenntniß, die nicht gewiß ist, ist **eine ungewisse Erkenntniß.** Da nun alle klare Erkenntniß entweder verworren, oder deutlich ist §. 485, so ist die Gewißheit unserer Erkenntniß von zweyfacher Art. Einmal **eine Ueberredung**, welche eine verworrene, oder wie wir sie hernach nennen werden, eine sinnlich klare, Erkenntniß der Wahrheit ist, dergleichen wir bey unsern Empfindungen haben. Von dieser Art der Gewißheit, und ihren mannigfaltigen Arten, handeln die schönen Wissenschaften ausführlich. Zum andern **die Ueberzeugung**, und die besteht in einer deutlichen Erkenntniß der Wahrheit. Von dieser Gewißheit handelt, die Vernunftlehre, ausführlich. Nun hanget in unserer Erkenntniß, die Wahrheit und Gewißheit einer Vorstellung, ofte von einer andern Vorstellung ab. Daher nennen wir diejenigen Vorstellungen **beweisende Vorstellungen**, aus denen die Wahrheit anderer Vorstellungen erkannt werden kan, und man schreibt ihnen deswegen **eine beweisende Kraft** zu. So sind alle Beweise aller Wahrheiten solche Vorstellungen, die eine beweisende Kraft haben. **Ueberredende Vorstellungen** sind solche Vorstellungen, wodurch andere Vorstellungen auf eine undeutliche Art gewiß werden, und sie haben **eine überredende Kraft.** Gut gewählte Gleichnisse und Fabeln haben, eine überredende Kraft. **Ueberzeugende Vorstellungen** sind solche, wodurch andere Vorstellungen eine deutliche Gewißheit erlangen, und es wird ihnen **eine überzeugende Kraft** zugeschrieben. So haben, alle Vordersätze in den Vernunftschlüssen, eine überzeugende Kraft. Je richtiger unsere Erkenntniß ist, und

je

je klärer unsere Erkenntniß der Wahrheit derselben ist, desto gewisser ist unsere Erkenntniß. Dergleichen Betrachtungen, als in diesem und dem vorhergehenden Absatze angestelt worden, enthalten die ersten Gründe aller der Künste und Wissenschaften, welche die Regeln der Verbesserung aller unserer Erkenntniß abhandeln, und sie sind also von ungemein grossen Nutzen.

§. 505.

Die Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß sind Grade, und Vollkommenheiten der Erkenntniß. Was erstlich die Klarheit betrift, so ist unleugbar, daß sie grösser ist, als die dunkele Erkenntniß, wenn sie übrigens einander gleich sind. Man seße, daß der Eine sich eine Sache klar, und der andere dunkel vorstelle: so erkennt der erste die Sache, samt ihrem Unterschiede und ihren hinreichenden Merkmalen, der andere aber erkennt nur die Sache, nicht aber ihren Unterschied. Folglich enthält eine klare Erkenntniß mehr in sich, als die dunkele §. 498, und sie ist also grösser, als diese §. 489. Je klärer, lebhafter und deutlicher also eine Erkenntniß ist, desto grösser ist sie, folglich auch desto vollkommener. Die Klarheit ist die Ursach, warum die Erkenntniß besser mit ihrem Zwecke übereinstimt, als wenn sie dunkel ist; indem eine klare Erkenntniß den Gegenstand viel besser und weitläuftiger abbildet, als die dunkele. Was zum andern die Gewißheit betrift, so ist vor sich klar, daß sie eine Grösse und Vollkommenheit der Erkenntniß sey, weil sie aus zwey Graden und Vollkommenheiten der Erkenntniß besteht, aus der Wahrheit und aus der Klarheit zusammengenommen. Folglich je gewisser die Erkenntniß ist, desto grösser und vollkommener ist sie. Wir haben also bisher, fünf Hauptgrade und Vollkommenheiten der Erkenntniß, erwiesen: die Weitläuftigkeit, die Grösse, die Wahrheit, die Klarheit und die Gewißheit. Und es gibt also auch fünf Hauptunvollkommenheiten der Erkenntniß, die Armseeligkeit, Kleinigkeit, Unrichtigkeit, Dunkelheit und Ungewißheit der Erkenntniß. Gleich-

wie nun die Vorstellungskraft der Seele, und die Seele selbst, um so viel grösser und vollkommener ist, je weitläuftiger, grösser, und richtiger ihre Erkenntniß und Vorstellungen sind §. 496; also ist sie auch um so viel grösser und vollkommener, je klärer und gewisser ihre Erkenntniß und Vorstellungen sind. Je armseeliger, kleiner, unrichtiger, dunkeler, und ungewisser die Erkenntniß der Seele ist, desto kleiner und unvollkommener ist ihre Vorstellungskraft, ja desto kleiner und unvollkommener ist sie selbst. Und eben so müssen die verschiedenen Grade, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, des Erkenntnißvermögens überhaupt beurtheilt werden.

* *

Der erste Abschnit,
von der Aufmerksamkeit.

§. 506.

Wenn wir, die Natur des Erkenntnißvermögens der Seele überhaupt, wollen recht kennen lernen, so müssen wir die Aufmerksamkeit, und das Vermögen zu abstrahiren, untersuchen, als welche die beyden Hauptvermögen der Erkenntnißkraft sind, durch deren eines sie auf gewisse Gegenstände gerichtet, und durch das andere von gewissen Gegenständen abgelenkt wird. **Wir geben** nemlich **auf eine gewisse Vorstellung und ihren Gegenstand achtung**, wenn wir uns dieselben klar vorstellen; oder klärer als andere; oder wenn wir uns einer Vorstellung und ihres Gegenstandes entweder bewußt, oder mehr bewußt sind als anderer. So ofte wir denken, geben wir auf die Vorstellung und ihren Gegenstand achtung, und wir wissen also aus unserer beständigen Erfahrung, daß wir achtung geben. Folglich haben wir ein Vermögen achtung zu geben, welches die Aufmerksamkeit genannt wird. Wir **abstrahiren** von einer Vorstellung, wenn wir sie verdunkeln, oder wenn wir sie uns dunkeler vorstellen als andere, und man sagt auch, daß man von den Sachen

chen abstrahire oder seine Gedanken abziehe, von deren Vorstellung man abstrahirt. So sagen wir, wenn wir uns gewisse Gedanken aus dem Sinne schlagen wollen, daß man von ihnen abstrahire, indem man sie verdunkelt. Und wenn in einer Gesellschaft eine verdrießliche Unterredung aufs Tapet gebracht wird, so abstrahirt man von derselben, wenn niemand mehr daran denkt, und wenn sie in den Gemüthern der gegenwärtigen Personen verdunkelt wird. Wir werden in dem folgenden das Abstrahiren genauer untersuchen, und wir wollen uns jetzo, mit der Natur der Aufmerksamkeit, beschäftigen. Ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß wir auf eine Sache achtung geben, wenn wir, unsere Erkenntnißkraft, auf dieselbe richten und lenken. Wenn wir alle dunkele Vorstellungen zusammennehmen, welche in unserer Seele auf einmal gegenwärtig sind, so sind sie eben deswegen dunkel, wenn die Seele sich dieselben in einer Reihe auf einmal vorstelt, ohne daß sie sich mit einer mehr beschäftiget, als mit der andern. Nun hat uns die Natur eine Aufmerksamkeit gegeben, vermöge welcher wir unsere Erkenntnißkraft, mit der Vorstellung einer gewissen Sache und ihrer Merkmale, vorzüglich beschäftigen können. Alsdenn richten wir, die Stärke unserer Erkenntnißkraft, mehr auf diese Vorstellung, als auf andere, und das heißt, wir geben auf dieselbe achtung. Folglich geben wir achtung auf eine Sache, wenn wir uns bemühen, die Vorstellung von derselben gröſſer zu machen, als alle unsere dunkele Vorstellungen, welche beständig in unserer Seele sind, gewöhnlicher Weise zu seyn pflegen. Es geht uns hier überhaupt, wie es uns geht, wenn wir eine unzählige Menge Leute vor uns sehen. So bald wir unsere Augen auf eine Person insbesondere richten, und uns dieselbe in einem höhern Grade vorstellen, als die übrigen, so bald geben wir auf sie achtung.

§. 507.

Die Aufmerksamkeit ist die Quelle aller Klarheit der Erkenntniß, und alles desjenigen, was dazu erfodert wird

§. 506. Es entsteht demnach die Klarheit unserer Erkenntniß, wenn wir, vermittelst unserer Aufmerksamkeit, aus der unendlichen Menge unserer dunkeln Vorstellungen, so viele zusammen als eine ganze Vorstellung uns vorstellen, daß der Grad der Kraft, den die Seele anwenden muß, um sie zusammen als ein Ganzes sich vorzustellen, grösser ist, als der Grad der Kraft, den sie auf die übrigen Vorstellungen wenden muß. Alsdenn merkt sie diese stärkere Beschäftigung ihrer Erkenntnißkraft, sie wird dieselbe gewahr, und ist sich also derselben Vorstellung bewußt. Nun hat die Natur allen Kräften in der Welt gewisse Regeln vorgeschrieben, die sie bey ihrer Würksamkeit beobachten §. 401. Folglich haben, alle Kräfte der Seele, ihre vorgeschriebenen Regeln, und also auch die Aufmerksamkeit. Diese Regel kan folgendergestalt ausgedruckt werden: **wenn man auf eine Sache achtung geben will, so muß man sich von derselben mehrere und grössere Merkmale, und zwar weniger dunkel, vorstellen, als von andern Dingen.** Alsdenn wird die Vorstellung dieser Sache klärer §. 501, und wir geben also auf sie achtung §. 506. Gleichwie in der Körperwelt ein Körper ungemein erleuchtet werden kan, wenn man durch einen Spiegel die Sonnenstralen auffängt, und sie auf denselben hinlenkt: so macht auch die Aufmerksamkeit die Erkenntniß klar, indem sie die Erkenntnißkraft auf sie und ihren Gegenstand richtet. Doch es ist uns hier genung, daß uns die Erfahrung lehrt, daß eine Vorstellung klar oder klärer wird als vorher, wenn wir auf sie achtung geben, es mag nun dieses zugehen, wie es will. Wenn wir in einer Schrift ein Wort nicht lesen können, oder wenn wir in der Abenddemmerung ein Ding nicht erkennen können, so sehen wir es starre an, und folglich geben wir auf dasselbe achtung. Es lehrt uns aber auch die Erfahrung, daß wir alsdenn die Sache klar erkennen.

§. 508.

Wenn des Nachts der Mond im vollem Lichte glänzt,

so

so erblaßt er, wenn die Sonne aufgeht, und wenn man in einer heitern Mittagsstunde ein Licht anzündet, so wirft es kaum einen merklichen Schein um sich. Man sagt daher, daß das grössere Licht das kleinere verdunkele. Nun kan uns ein geringes Nachdenken überzeugen, daß der Mond, wenn die Sonne aufgeht, eben so viel Licht noch in unsere Augen sende, als in der Mitternachtsstunde, und daß die Flamme eines angezündeten Lichts, am hellen Tage, eben so stark in die Augen würke, als des Nachts. Folglich vermindert und schwächt, ein stärkeres Licht, das kleinere nicht an sich selbst. Sondern diese Erscheinung trägt sich, in unserm Gesichte, zu. Das grössere Licht würkt stärker auf unser Gesicht, und verursacht eine stärkere Empfindung, als das kleinere. Daher muß man den Satz: das grössere Licht verdunkelt neben sich das kleinere, so verstehen: eine stärkere Empfindung verdunkelt die schwächere. Ja man kan überhaupt sagen, daß eine jedwede stärkere Vorstellung eine jedwede andere Vorstellung, die schwächer ist, neben sich in der Seele verdunkele. Wenn wir neben einem starken Schmerze einen schwächern fühlen, so merken wir den letztern kaum neben dem erstern. Ueber dem Studieren hört und sieht man ofte bey nahe gar nicht. Selbst in der gelehrten und vornehmen Welt vergißt man, neben der Betrachtung der grossen Personen, die geringern. Daher Leute, die nach einer falschen Politik handeln, sich sehr in acht nehmen, daß sie keine Collegen und Nachfolger bekommen, die viel besser sind als sie selbst, damit sie selbst in der Historie durch dieselben nicht verdunkelt werden. Man kan, diese merkwürdige Erscheinung in unserer Seele, aus der Natur der Aufmerksamkeit sehr gut erklären. Unsere Aufmerksamkeit ist sehr eingeschrenkt, weil unsere Seele ein endliches und zufälliges Ding ist. Folglich besitzen wir, dieses Erkenntnißvermögen, in einem gewissen eingeschrenkten Grade, welcher erschöpft werden kan. Wenn also eine stärkere und schwächere Vorstellung zugleich in der Seele ist, so müssen wir einen grössern Theil unserer Aufmerk-

samkeit

samkeit auf die Betrachtung der erstern wenden: weil sie eben dadurch stärker und klärer wird, wenn wir in einem sehr hohen Grade auf sie achtung geben §. 506. Folglich behalten wir wenige Kräfte übrig, auf die schwächere Vorstellung achtung zu geben. In so ferne wir auf eine Vorstellung nicht acht geben, die doch in unserer Seele vorhanden ist, in so ferne abstrahiren wir von ihr, und mithin wird sie verdunkelt §. 506. Folglich ist, eine jedwede stärkere Vorstellung in unserer Seele, ein Gegenstand und eine Würkung eines grossen Theils unserer Aufmerksamkeit, und ein Hinderniß, warum wir auf eine schwächere Vorstellung nicht so sehr achtung geben, als wir zu thun vermögend gewesen wären, wenn nicht schon die stärkere Vorstellung einen so grossen Theil unserer Aufmerksamkeit beschäftigte. Und es ist also ganz natürlich, daß die stärkern Vorstellungen in unserer Seele die schwächern verdunkeln. Wenn wir zwey Vorstellungen haben, deren die eine stärker und klärer ist als die andere, so vergleicht sie unsere Seele mit einander, und entdeckt den Unterschied derselben. Sie wird also die Schwäche und die grössere Dunkelheit der letztern gewahr, und also wird in der Erkenntniß der Seele das schwächere Licht durch das stärkere verdunkelt.

§. 509.

Wir können unsere Vorstellungen auf eine vielfältige Art zusammensetzen, und aus vielen Vorstellungen Eine Vorstellung machen, die wir als ein Ganzes ansehen. Und da geschieht es manchmal, daß wir auf alle Theile einer solchen Vorstellung nicht gleich stark achtung geben, oder daß sie nicht alle einen gleichen Grad der Klarheit haben. Eine solche Vorstellung, welche ausser den Merkmalen und Theilen, auf welche man vornemlich achtung gibt, noch einige enthält, die nicht so klar sind, und auf welche man nur nebenbey und gleichsam im Vorbeygehen achtung gibt, wird eine zusammengesetzte **Vorstellung** genannt, oder eine Vorstellung, in welcher mehrere zusammengefaßt sind. Eine solche Vorstellung besteht, als ein Ganzes, aus zwey Vorstellun-

stellungen, als aus ihren Theilen. Die erste ist die **Hauptvorstellung**, und die andere die **Nebenvorstellung**, oder der Hauptbegrif und der Nebenbegrif. Jene ist der Inbegrif derjenigen Merkmale, auf welchen man vornemlich und am meisten achtung gibt, und die andere begreift diejenigen Merkmale in sich, auf die man nur nebenbey achtung gibt. Die Hauptvorstellung ist viel klärer, als die Nebenvorstellung; und wenn man sagt, daß **eine Vorstellung der andern anhange** oder anklebe, so ist dieses eben so viel, als wenn man sagte, daß die erste eine Nebenvorstellung der andern sey. Wenn man z. E. sagt: der unsterbliche Geist des Menschen, so kan entweder das Wort Geist den Hauptbegrif, und unsterblich den Nebenbegrif ausdrucken, oder umgekehrt, nach dem es unser Zweck erfodert. Diese Erklärungen sind, in der Anwendung, sehr brauchbar. Es geschieht sehr ofte, daß sich in unsern Nebenvorstellungen unvermerkt viel falsches einschleicht, daher viele Irrthümer und viele grobe Vorstellungen entstehen. Und man muß also, bey der Ausbesserung der Erkenntniß, die Nebenvorstellungen nicht aus der acht lassen. So geht es uns, mit dem Worte Einfluß. Wenn wir sagen, daß die Seele in den Leib einen Einfluß habe, so denken wir dabey vornemlich, daß sie den Grund der Würklichkeit der Veränderungen des Leibes in sich enthalte. Nebenbey aber stelt man sich vor, als wenn aus der Seele etwas herübergehe in den Körper. Daher auch einige eitlen sehr groben Einfluß der Seele in den Körper angenommen haben, und eben dadurch sind sie in einen grossen Irrthum gerathen.

§. 510.

Die Aufmerksamkeit ist, verschiedener Grade, fähig. Ein Mensch hat immer eine grössere Gabe achtung zu geben, als der andere, ja ein und eben derselbe Mensch kan bald stärker bald schwächer, bald in einem grössern bald in einem kleinern Grade auf eine Sache achtung geben. Und da kan man, die verschiedenen Grade der Aufmerksamkeit,

nach

nach folgenden Regeln beurtheilen: 1) Auf je mehrere Gegenstände wir, entweder zu gleicher Zeit, oder nach und nach und kurz hinter einander, achtung geben können, so daß wir keinen derselben mit dem andern verwechseln, desto grösser ist die Aufmerksamkeit. Folglich je mehrere und mannigfaltigere Dinge wir zugleich oder hintereinander denken, und klar erkennen können, desto grösser ist unsere Gabe achtung zu geben. Hieher können wir alle diejenigen Gelehrten rechnen, die sehr viel wissen, und alle diejegen, welche sehr viele Geschäfte ohne Verwirrung zu verrichten im Stande sind. Es gibt Leute, welche nur wenig zu fassen im Stande sind. Wenn sie wenige Geschäfte von einerley Art verrichten sollen, so ist es gut. Allein viele Geschäfte setzen sie in Verwirrung, und ein einziger ausserordentlicher Besuch verderbt ihnen einen ganzen Tag, weil er sie untüchtig macht, auf ihre ordentlichen Geschäfte ihre Gedanken zu richten. Und solche Leute haben eine sehr kleine Aufmerksamkeit. 2) Je grösser die Gegenstände sind, auf welche wir achtung geben können, desto grösser ist die Aufmerksamkeit. Es gibt einen gewissen kindischen Fehler der Aufmerksamkeit, vermöge dessen sie nur auf Kleinigkeiten die Gedanken eines Menschen richtet, und an grossen Dingen alles grosse übersieht, und nur die Kleinigkeiten beobachtet. Eine Aufmerksamkeit von dieser Art kan lange nicht so groß seyn, als eine Aufmerksamkeit, welche sich nur auf grosse Gegenstände richtet, und an grossen Dingen nur oder vornemlich die grossen Merkmale beobachtet. Dieser Grad der Aufmerksamkeit ist die Quelle, von aller Grösse und Würdigkeit der menschlichen Erkenntniß §. 491, und der Mangel desselben verursacht ihre Kleinigkeit. 3) Je klärer unsere Erkenntniß ist, desto grösser ist die Aufmerksamkeit. Indem wir auf eine Sache achtung geben, so machen wir einen gewissen Grad unserer Vorstellungskraft in Absicht auf dieselbe Sache lebendig, und die Würkung dieses Lebens der Vorstellungskraft ist die Klarheit der Vorstellung dieser Sache §. 506. Nun ist die

Wür-

Würkung allemal der lebendigen Kraft gleich §. 255. Folglich je klärer die Vorstellungen sind, desto eine grössere Gabe der Aufmerksamkeit muß ein Mensch besitzen; je schwächer aber das Licht der Erkenntniß ist, desto kleiner ist die Aufmerksamkeit. Wenn also ein Mensch eine gewisse Vorstellung viel klärer machen kan, als viele andere sehr klare Vorstellungen, so muß er eine sehr grosse Aufmerksamkeit besitzen: wie ein Gelehrter, welcher bey Hunger und Durst, bey Frost und Hitze, mitten in grossen Gesellschaften, dennoch studieren kan. Es gibt Leute, die in ihrer Erkenntniß ein helles Mittagslicht haben; es gibt aber auch Leute, in deren ganzen Erkenntniß nur eine schwache Morgendemmerung anzutreffen ist. Jene haben unleugbar eine grössere Aufmerksamkeit, als diese. 4) Je länger die Klarheit einer Vorstellung fortdaurt, desto grösser ist die Aufmerksamkeit. Es gibt Leute, in deren Erkenntniß es so zu reden lange Sommertage gibt, und die Aufmerksamkeit derselben auf eine Sache daurt sehr lange fort. Es gibt aber auch Leute, in deren Erkenntniß nur kurze Wintertage sind, und deren Aufmerksamkeit auf eine Sache daurt nur kurze Zeit. Solche Leute ermüden gar zu bald, sie haben kein Sitzefleisch, und können niemals lange auf eine Sache achtung geben. Jene haben unleugbar eine grössere Aufmerksamkeit als diese, und die Klarheit ihrer Erkenntniß ist von einer viel grössern Dauer, als die Klarheit in der Erkenntniß der letztern.

§. 511.

Vermöge des vorhergehenden kan man sonderlich einen dreyfachen Grad, und also auch eine dreyfache Vollkommenheit der Aufmerksamkeit, anmerken. Einmal die **Ausdehnung der Aufmerksamkeit**, oder diejenige Vollkommenheit derselben, vermöge welcher man im Stande ist, auf viele und mannigfaltige Dinge achtung zu geben, entweder zu gleicher Zeit, oder zu verschiedenen Zeiten und nach und nach). Durch diese Vollkommenheit entsteht alle Weitläuftigkeit der Erkenntniß §. 490, und alle Grade

der

der Klarheit, welche auf der Menge der Merkmale beruhen §. 503. Wer keine weit ausgedehnte Aufmerksamkeit besitzt, der kan unmöglich diese Vollkommenheiten in seiner Erkenntniß erreichen. Seine Einsichten werden jedesmal in sehr enge Grenzen eingeschlossen seyn, und da er nicht vermögend ist, viel und mancherley Geschäfte zu verrichten, so hat ihn die Natur bloß zu einer ruhigen, einfältigen und einförmigen Lebensart bestimt. Zum andern, die **Stärke der Aufmerksamkeit** besteht in derjenigen Vollkommenheit der Aufmerksamkeit, vermöge welcher wir im Stande sind, eine Vorstellung viel klärer zu machen, als andere überaus klare Vorstellungen. Durch diese Vollkommenheit entstehen alle Grade der Klarheit, die auf der grössern Klarheit der Merkmale beruhen, und wir sind eben dadurch vermögend, eine Sache tief einzusehen, und also eine richtige und gewisse Erkenntniß zu erlangen. Und drittens, die **Fortsetzung der Aufmerksamkeit**, oder diejenige Vollkommenheit, vermöge welcher man im Stande ist, lange Zeit auf eine Sache achtung zu geben. Diese Vollkommenheit befördert, alle Vollkommenheiten der Erkenntniß. Sie können nicht gleich in einem Augenblicke allemal erlangt werden, sondern es verfließt ofte eine geraume Zeit, ehe wir die Weitläuftigkeit, die Grösse, die Wahrheit, die Klarheit und die Gewißheit unserer Erkenntniß erlangen, und es ist demnach unentbehrlich, daß wir die ganze Zeit über unsere Aufmerksamkeit auf die Gegenstände derselben richten. Ja durch diese Vollkommenheit erhalten wir, unsere einmal erlangte klare Erkenntniß; und gleichwie die Ausdehnung und Stärke der Aufmerksamkeit die Schöpferinnen unserer Erkenntniß können genannt werden, also ist die Fortsetzung der Aufmerksamkeit die Erhalterin derselben. Da nun offenbar ist, daß alle vollkommenere Erkenntniß, aus den Vollkommenheiten der Aufmerksamkeit, entsteht: so muß ein jedweder, der seine Erkenntniß irgends auf eine Art verbessern will, entweder eine sehr vollkommene Aufmerksamkeit besitzen,

oder

oder er muß dieses sein Vermögen vor allen Dingen gehörig verbessern.

§. 512.

Die Aufmerksamkeit ist nichts anders als ein Vermögen, die Vorstellungskraft der Seele auf gewisse bestimte Gegenstände zu lenken §. 506. Da nun diese Kraft der Seele sich nach der Lage und Stellung des menschlichen Körpers richtet, und wir uns die Gegenstände dunkeler, klärer oder deutlicher vorstellen, nachdem unser Körper gegen sie gestelt ist §. 487, so geben wir auch, nach der Stellung unseres Körpers, achtung. Folglich richtet sich die Aufmerksamkeit nach der Stellung des Körpers, und wenn unsere Seele worauf achtung geben will, so braucht sie zu dieser Handlung nicht etwa eine eigene besondere würksame Kraft. Sondern das Achtunggeben ist nichts anders, als eine Bestimmung und Handlung der Vorstellungskraft, vermöge welcher sich die Seele die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorstelt. Die Erfahrung stimt damit vortreflich überein. Wenn wir worauf achtung geben wollen, so geben wir unserm Leibe eine gewisse Stellung. Wir gehen näher auf den Gegenstand zu. Wir horchen und spitzen die Ohren. Selbst alsdenn, wenn wir allgemeinen Wahrheiten nachdenken, können wir es merken, daß wir unserm Leibe eine gewisse Stellung geben. Wenn wir von dieser Stellung des Leibes, welche zur Aufmerksamkeit erfodert wird, einen recht deutlichen Begrif hätten, so würden wir vielleicht den Grund entdecken, warum wir manchmal achtung geben können, manchmal nicht, warum wir manchmal besser acht haben können, als ein anderesmal, und was dergleichen mehr ist. Ja man würde vielleicht daraus begreiffen lernen, warum wir, in der Kindheit und im hohen Alter, nicht so gut achtung geben können, als in dem männlichen Alter.

§. 513.

Von der Aufmerksamkeit überhaupt ist, die Reflexion oder das Nachdenken, unterschieden, und sie ist eine Art

der Aufmerksamkeit. Wir denken nemlich einer Vorstellung oder Sache nach, oder wir durchdenken sie, oder wir reflectiren über dieselbe, wenn wir unsere Aufmerksamkeit nach und nach, auf die verschiedene Theile einer Vorstellung oder Sache, richten; oder wenn wir uns einen Theil nach dem andern klar vorstellen. Wenn wir einer Sache nachdenken, so durchlaufen wir sie mit unsern Gedanken, gleichsam von einem Ende bis zum andern, und wir betrachten sie gleichsam vom Haupte bis zum Füssen, von hinten und von vornen. Wir setzen alsdenn unsere Aufmerksamkeit, auf die ganze Vorstellung und ihren Gegenstand, eine Zeitlang fort, und richten sie zugleich insbesondere auf den ersten Theil. Alsdenn abstrahiren wir von diesem ersten Theile, und richten unsere Aufmerksamkeit auf den zweyten, und so gehen wir von einem Theile zum andern fort, bis wir dieses Geschäfte zu Ende gebracht haben. Wer also einer Sache nachdenken will, der muß nicht nur seine Aufmerksamkeit, über das Ganze und einen Theil, zugleich ausdehnen können; sondern er muß sie auch auf das Ganze so lange fortsetzen können, bis er nach und nach verschiedene Theile desselben klar erkannt hat. Folglich setzt das Nachdenken schon, einen höhern Grad der Aufmerksamkeit, voraus §. 510. und es kan niemand nachdenken, wer nicht schon eine grosse Gabe der Aufmerksamkeit besitzt. Im Gegentheil kan jemand zu einem gewissen Grade der Aufmerksamkeit geschickt seyn, und er ist deswegen noch nicht im Stande, einer Sache nachzudenken, wie wir bey Kindern sehen, bey denen das Nachdenken nach der Aufmerksamkeit mit den Jahren komt. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß wir ofte unsern Vorstellungen und den Gegenständen derselben nachdenken, indem wir sie von verschiedenen Seiten betrachten. Wenn wir ein Gebäude inwendig und auswendig, und von allen Seiten betrachten, so reflectiren wir über dasselbe. Ja so ofte man von einer Sache redet, und viel nach und nach von ihr sagt und erzehlt, so ofte müssen wir derselben nachdenken,

ken, und nach und nach unsere Aufmerksamkeit auf alles Mannigfaltige richten, was wir von ihr sagen. Folglich hat unsere Seele ein **Vermögen, einer Sache nachzudenken.** Da nun dasselbe nichts anders als eine Art der Aufmerksamkeit ist, so gilt von ihm alles, was von der Aufmerksamkeit erwiesen worden. Und da diese nichts anders als eine gewisse Art ist, wie sich die Vorstellungskraft der Seele nach der Stellung ihres Leibes würksam erweist §. 512, so richtet sich auch das Nachdenken nach der Stellung des Körpers, und wird durch keine andere Kraft würklich, als durch die Vorstellungskraft der Seele. Wenn wir über ein Gebäude recht reflectiren wollen, so müssen wir unserm Körper die dazu gehörige Stellung geben, und ohne Zweifel können kleine Kinder deswegen noch nicht reflectiren, weil ihr Körper noch nicht die dazu nöthige Stellung hat. Es erhellet aus dieser ganzen Betrachtung, daß das Reflectiren nichts anders, als eine Abwechselung der Abstraction und des Aufmerkens, in Absicht auf die Theile eines Ganzen, sey. Folglich entsteht das Nachdenken, indem wir die Zeit über, da wir das Ganze uns klar vorstellen, einen Theil uns klärer vorstellen, als die übrigen, und nachdem wir von diesem Theile abstrahiren, wieder einen andern uns klärer vorstellen, als die übrigen u. s. w. Man kan demnach die Regel, welche die Natur unserm Vermögen nachzudenken vorgeschrieben hat, folgendergestalt ausdrucken: **Man stelle sich von einem Theile des Ganzen mehrere und wenigere dunkele Merkmale vor, als von den übrigen Theilen, so wird er klärer als die übrigen.**

§. 514.

Die Gegenstände unserer Erkenntniß enthalten so unendlich viel und mancherley in sich, daß wir in die gröste Verwirrung unserer Gedanken gerathen, wenn wir dieselben auf einen Blick übersehen, und unsere Aufmerksamkeit nur auf sie im Ganzen betrachtet richten. Unsere schwache Erkenntnißkraft erblickt alsdenn zu viel auf einmal, und

wird überhäuft. Da hat uns nun die Natur das Vermögen nachzudenken gegeben, damit wir eins nach dem andern in Betrachtung zu ziehen, und also das Ganze besser zu erkennen im Stande seyn mögen. Es hat aber auch dieses Vermögen nachzudenken verschiedene Grade, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden müssen: 1) Auf je mehrere Theile und Merkmale des Ganzen wir unsere Aufmerksamkeit nach und nach zu richten vermögend sind, desto grösser und ausgedehnter ist unsere Reflexion. Es ist daher ein Beweis eines sehr grossen Nachdenkens, wenn man von einer Sache tausenderley mannigfaltige Stücke anmerken kan. Es gibt Leute, welche in Gesellschaften sind, und merkwürdigen Begebenheiten beywohnen, die aber fast gar nichts oder sehr wenig nachher zu erzehlen wissen, und diese Leute haben eine sehr enge eingeschrenkte Gabe zu reflectiren. 2) Je grösser die Merkmale und Theile sind, die man durch die Reflexion entdeckt, desto grösser ist dieselbe. Es ist was kindisches, wenn man zwar unendlich viel in einer Sache beobachten kan, wenn dasselbe aber lauter Kleinigkeiten und unerhebliche Umstände sind. Es gibt Leute, welche, wenn sie in Gesellschaften gewesen, ganze Tage lang davon schwatzen können. Allein da sie bloß die Kleidungen, die Muster der Servietten, und dergleichen Dinge angemerkt haben, so ist ihre Gabe nachzudenken sehr klein. 3) Je stärker und in einem je höhern Grade wir auf einen jedweden Theil achtung geben, folglich je klärer wir uns einen jedweden Theil vorstellen, desto stärker reflectiren wir. Es gibt Leute, die bey ihrem Nachdenken flüchtig über die Theile, die sie nach und nach denken, mit ihren Gedanken hinglitschen, und sich keinen derselben recht vorstellen, und diese reflectiren in keinem hohen Grade. 4) Je länger man das Nachdenken fortsetzen kan, desto grösser ist es §. 510. Und 5) je leichter es uns ankomt, nach und nach die verschiedenen Theile des Ganzen zu entdecken, folglich je geschwinder wir, einen Theil nach dem andern, durch unsere Aufmerksamkeit recht

zu

zu betrachten vermögend sind, eine desto grössere Gabe des Nachdenkens besitzen wir. Wenn es einem Menschen sehr schwer wird, eine Sache zu durchdenken, wenn die Zwischenzeit sehr groß ist, die da vorbeystreicht, ehe er mit seiner Aufmerksamkeit von einem Theile zu einem andern fortgeht, so muß er ein schwaches Vermögen zum Nachdenken besitzen. Wenn er aber in der Geschwindigkeit eine Sache durchlaufen, und in derselben unendlich viel in einem hohen Grade der Klarheit gewahr werden kan, so muß seine Gabe des Nachdenkens sehr groß seyn.

§. 515.

Wenn wir über eine ganze Vorstellung und ihren Gegenstand reflectirt haben, und wir wolten, nach geendigtem Nachdenken, unsere Aufmerksamkeit nicht weiter mit derselben beschäftigen; so würden wir zwar dieses Ganze nach und nach stückweise gedacht haben, allein wir würden, diese durch das Nachdenken entdeckten Theile, uns nicht zusammen als Eins vorstellen, und also würden wir nicht das Ganze übersehen. Folglich hat uns die Natur noch eine Art der Aufmerksamkeit verliehen, welche man **das Ueberdenken** oder die Ueberlegung nennen kan. **Wir überdenken eine Vorstellung**, oder wir übersehen sie im Ganzen, oder wir fassen ihre durch das Nachdenken entdeckten Theile zusammen, wenn wir nach geendigtem Nachdenken die Merkmale, die wir nach und nach gedacht haben, zusammen als Eins uns vorstellen; und wenn wir also, nach geendigtem Nachdenken, unsere Aufmerksamkeit wiederum auf das Ganze richten. Wenn wir einer Vorstellung nachdenken, so machen wir uns klare Begriffe von einigen Merkmalen derselben, und diese Begriffe folgen währenden Nachdenkens auf einander. Wenn wir nun hernach alle diese klaren Begriffe versamlen, und auf einmal in unserm Gemüthe, gleichsam neben einander gestelt, gegenwärtig haben, sie zusammengenommen als eine ganze Vorstellung betrachten, und dergestalt unsere Aufmerksamkeit wiederum auf das Ganze richten, so überdenken wir

dasselbe. Durch das Nachdenken zerlegen und zertheilen wir das Ganze in unserm Gemüthe, und durch das Ueberdenken setzen wir diese Theile wiederum zusammen, und machen daraus eine ganze Vorstellung. Nun wissen wir aus der Erfahrung, daß wir diese Handlung ofte verrichten. Folglich besitzt unsere Seele das Vermögen, eine ganze Vorstellung zu überdenken. Dieses Vermögen ist uns Menschen nicht nur unentbehrlich, wenn wir deutliche Erkenntniß erlangen wollen, wie wir künftig zeigen werden; sondern es ist uns auch zu unsern allermeisten Geschäften nöthig. Wenn ein Kind lesen lernt, so muß es sich nicht nur, vermöge des Nachdenkens, alle Buchstaben eines Wortes nach und nach vorstellen; sondern es muß dieselben auch zusammenlesen, und das ist nichts anders als das Ueberdenken. Der Regent eines Landes muß den ganzen Staat überdenken, und bey einem jedweden Geschäfte, welches ordentlich verrichtet werden soll, ist eben dieses nöthig. Wer sich auf eine anständige Art putzen will, der muß alle Stücke seines Putzes erst einzeln betrachten, und alsdenn sich im Ganzen übersehen. Da nun die ganze Aufmerksamkeit durch die Vorstellungskraft der Welt gewürkt, und sich nach der Stellung des Leibes richtet §. 512. das Ueberdenken aber eine Art der Aufmerksamkeit ist; so richtet es sich ebenfals nach der Stellung des Leibes, und wird durch die Vorstellungskraft der Welt zur Würklichkeit gebracht: oder es ist nichts anders als ein Vermögen, die Vorstellungskraft der Welt auf eine gewisse Art zu brauchen. Wir sehen daher aus der Erfahrung, daß ofte ohne unsere freywillige Bemühung das Ueberdenken, durch die rechte Stellung des Leibes, befördert und verursacht wird. Wenn ein General sein Regiment übersehen will, so kan er dieses nimmermehr thun, wenn er nicht an dem rechten Orte steht; und so kan man eben dieses, in unzählig vielen andern Fällen, täglich beobachten. Die Regel, nach welcher das Ueberdenken sich richtet, kan folgendergestalt ausgedruckt werden: **Man denke die, durch das**

Nach-

Nachdenken nach und nach gedachten, Theile eines Ganzen auf einmal neben einander.

§. 516.

Das Ueberdenken ist schon an sich ein grösserer Grad der Aufmerksamkeit. Es wird, einmal, eine Ausdehnung der Aufmerksamkeit dazu erfodert, indem es eben darin besteht, daß man seine Aufmerksamkeit auf viele Theile eines Ganzen zugleich richtet §. 515. Und zum andern wird auch, die Fortsetzung der Aufmerksamkeit, dazu erfodert, indem es nicht anders möglich ist, als wenn man, nach der Aufmerksamkeit überhaupt, und nach dem Nachdenken, welches ohnedem schon lange gedaurt hat §. 513, dennoch noch im Stande ist, die Aufmerksamkeit auf die Sache noch weiter fortzusetzen, und sie wiederum auf das Ganze zu richten, und es genauer mit einemmale zu übersehen, als es vorher geschehen ist §. 510. Folglich muß zwar derjenige, der eine Sache überdenken will, überhaupt achtung geben und nachdenken können; allein obgleich jemand schon achtung geben und nachdenken kan, so ist er deswegen noch nicht gleich im Stande, eine Sache zu überdenken. Wir sehen dieses an den Kindern, welche ofte schon im Stande sind, alle Buchstaben eines Worts zu erkennen, da sie doch noch nicht vermögend sind, sie zusammenzulesen, und das ganze Wort zu überdenken. Und so findet man erwachsene Leute genung, welche in ihren Geschäften einen sehr merklichen Mangel dieses Vermögens an den Tag legen. Mancher Gelehrter kan alle einzelne Wahrheiten eines Lehrgebäudes geschickt denken, allein er ist zu kurzsichtig, als daß er das ganze Lehrgebäude solte übersehen können. Dergleichen Leute sind wie die Handwerksleute bey einem Pallaste gut zu gebrauchen, um die einzeln Theile desselben auszuarbeiten; allein sie sind ungeschickt, Baumeister zu seyn, welche im Stande seyn müssen, den ganzen Grundriß immer vor Augen zu haben, und also das Ganze anzuordnen. Das Ueberdenken ist also ein solcher Grad der

Aufmerksamkeit, welcher uns, zu dem Größten in allen unsern Handlungen und Geschäften, geschickt macht.

§. 517.

Das Ueberdenken ist allemal ein höherer, und vollkommener Grad der Aufmerksamkeit §. 516. Wenn man es nun wieder vor sich betrachtet, so ist es auch an sich verschiedener Grade und Vollkommenheiten fähig, welche nach folgenden Betrachtungen überhaupt beurtheilt werden müssen. 1) Je mehr klare Merkmale und Theile einer ganzen Vorstellung, und je mannigfaltigere Theile derselben, wir überdenken können, desto grösser ist unser Vermögen eine Sache zu überdenken; je weniger klare Merkmale wir aber zu überdenken im Stande sind, und je weniger mannigfaltig dieselben sind, desto kleiner ist dieses Vermögen. Ein General, der ein ganzes Regiment geschickt commandiren kan, besitzt lange noch nicht eine so ausgebreitete Gabe eine Sache zu übersehen, als derjenige, welcher im Stande ist, eine ganze Armee zu commandiren. 2) Je wichtiger und grösser die Theile sind, die wir im Ueberdenken zusammenfassen, desto grösser und vollkommener ist dieses Vermögen; je kleiner und unerheblicher sie aber sind, desto kleiner und unvollkommener ist es §. 510. 3) Je klärer wir uns alle entdeckten Theile des Ganzen zusammengenommen vorstellen können, oder je weniger wir sie bey dem Ueberdenken mit einander verwechseln, desto grösser und vollkommener ist dieses Vermögen. Es gibt Leute, welche weitläuftige Geschäfte auf dem Halse haben. Indem sie nun eins über dem andern vergessen, so verrathen sie eben dadurch eine Schwäche ihres Ueberdenkens. Diejenigen aber besitzen eine grosse Stärke und Vollkommenheit in diesem Vermögen, welche den ganzen Plan ihrer weitläuftigen Geschäfte beständig vor Augen haben, kein Geschäfte mit dem andern vermengen, sondern ein jedes zu gehöriger Zeit und an dem rechten Orte verrichten. 4) Je länger man das Ueberdenken fortsetzen kan, und je leichter es uns wird, eine desto grössere und vollkommenere

Gabe

Gabe zum überdenken besitzen wir. Es gibt Leute, die es nicht lange aushalten können, das Ganze eines Geschäftes zu überdenken. Sie ermüden gar zu balde, und es wird ihnen blutsauer, viel zu übersehen. Und eben dadurch verrathen sie, eine grosse Schwäche und Unvollkommenheit dieses ihres Vermögens.

* *

Der andere Abschnitt, von dem Vermögen zu abstrahiren.

§. 518.

Da wir von vielen Vorstellungen und Sachen abstrahiren, so hat unsere Seele ein **Vermögen zu abstrahiren**, oder ein Vermögen eine Vorstellung zu verdunkeln, ihre Klarheit zu vermindern, und ihre Dunkelheit zu vermehren §. 506. Durch dieses Vermögen schlagen wir uns gewisse Dinge aus dem Sinne, oder wir schlagen sie aus der acht, und ziehen unsere Gedanken von denselben ab. Man könnte sagen, daß alle Dunkelheit unserer Erkenntniß aus dieser Abstraction entstehe, gleichwie alle Klarheit der Erkenntniß aus der Aufmerksamkeit entsteht; oder daß sie die Nacht in unserer Seele verursache, gleichwie die Aufmerksamkeit den Tag bringt. Unterdessen ist es dem Gebrauche zu reden gemässer, wenn man dadurch das Vermögen versteht, eine Vorstellung, auf welche wir achtung gegeben, wiederum zu verdunkeln. Nach dieser Erklärung würde also die Abstraction allemal, auf eine vorhergehende Aufmerksamkeit, folgen, und man könnte also nicht sagen, daß die Dunkelheit solcher Vorstellungen unserer Seele, auf welche wir noch niemals achtung gegeben haben, von der Abstraction herrühre. Die Aufmerksamkeit ist gleichsam die Hand, mit welcher die Seele in ihrem Grunde §. 485. eine dunkele Vorstellung ergreift, sie in die Höhe hebt, und dadurch an das Tageslicht bringt;

also besteht die Abstraction darin, wenn die Seele ihre Hand wiederum abzieht, die Vorstellung wiederum in ihren Grund herabfallen, und also verdunkeln läßt. Da wir nun, wenn wir unsere Gedanken von einer Sache abziehen, oder wenn wir abstrahiren, nichts anders thun, als aufhören, mit unserer Vorstellungskraft die Vorstellung derselben in einem höhern Grade zu würken; so wird dieses Geschäfte durch diese Kraft würklich, und es geschieht, wenn diese Kraft eine gewisse Beschäftigung unterläßt. Da nun die Unterbrechung einer Handlung von keiner andern Kraft geschieht, als von derjenigen, welche diese Handlung würkt; so abstrahiren wir auch vermöge der Vorstellungskraft der Welt. Und da wir uns die Welt nach der Stellung des Leibes vorstellen, und die Dunkelheit und Verdunkelung unserer Vorstellungen in dieser Stellung gegründet ist §. 487; so richtet sich auch das Abstrahiren nach dieser Stellung. Die Erfahrung lehrt uns vielfältig, daß wir uns ofte eine Sache nicht eher aus dem Sinne schlagen können, bis wir nicht unsern Ort verändert haben. Je entfernter eine Sache der Zeit und dem Orte nach von uns ist, desto leichter können wir unsere Gedanken von ihr abziehen, je näher sie uns aber ist, desto schwerer ist dasselbe.

§. 519.

Durch die Abstraction entsteht in einer Vorstellung eine Dunkelheit, die vorher nicht da war §. 518. folglich muß man alsdenn wenigere Merkmale, und weniger klare Merkmale erkennen, als vorher §. 502. folglich richtet sich, das Vermögen zu abstrahiren, nach dieser Regel: * **Man stelle sich, von dem Gegenstande, weniger und weniger klare Merkmale vor, als vorher.** Es gibt Leute, welche sich einen Kummer, oder irgends eine Ursach eines quälenden Verdrusses, aus dem Sinne schlagen wollen. Da sie aber beständig von dieser Ursache reden, sie allen Leuten erzehlen, und unendlich viel davon schwatzen, so handeln sie gerade ihrem Zwecke entgegen, weil sie die Anzal und Klarheit der Merkmale vermehren, die sie beyde vielmehr

mehr vermindern solten. Das Vermögen zu abstrahiren ist eben so wohl, als die Aufmerksamkeit, verschiedener Grade fähig. Und zwar 1) je mehrere Vorstellungen wir uns aus den Gedanken schlagen können, oder von je mehrern Sachen wir abstrahiren können, desto grösser ist unser Vermögen zu abstrahiren. Und darin besteht **die Ausdehnung der Abstraction**, vermöge welcher eine grosse und weite Gegend in unserer Seele beschattet wird. Gesetzt, daß ein Mensch in einer sehr grossen Gesellschaft, wo viel gesprochen, gespielt, getanzt, und unendlich viel und mancherley gethan wird, dennoch seine Gedanken von allen diesen Dingen abziehen, und von einer Sache mit jemanden ohne Verwirrung verständig reden kan: so besitzt er eine grössere Gabe zu abstrahiren, als wenn er eben diese Unterredung nur alsdenn halten kan, wenn er mit dem andern allein ist, und ausserdem wenig um und neben sich sieht und hört. 2) Je stärker und klärer die Vorstellungen sind, die man sich aus dem Sinne schlagen kan, desto grösser ist das Vermögen zu abstrahiren. Es gehört eine schlechte Kunst und Kraft dazu, eine Sache aus dem Sinne zu schlagen, die einen schwachen Eindruck in unser Gemüth macht. Ein kleiner Schmerz kan uns im Studieren nicht viel stöhren, wer aber bey einem heftigen Schmerze studieren kan, der besitzt eine grosse Gabe zu abstrahiren. Und das ist die erste Probe, von **der Stärke unserer Abstraction**. 3) Je grösser der Grad der Dunkelheit ist, den wir durch die Abstraction in einer Vorstellung hervorbringen können, desto grösser ist das Vermögen zu abstrahiren, und das ist die andere Probe von der Stärke unserer Abstraction. Wenn wir so zu reden nur einen dünnen Flor über eine Vorstellung ziehen, durch welchen sie doch noch sehr sichtbar ist, so abstrahiren wir nicht stark von ihr. Wenn sie aber so dunkel gemacht wird, daß wir sie gar nicht mehr merken, und daß sie uns gar nicht mehr in die Gedanken komt, so abstrahiren wir recht stark von derselben. 4) Je leichter wir eine Vorstellung verdunkeln können,

nen, je leichter wir sie uns aus dem Sinne schlagen können, desto grösser ist unsere Abstraction. Wenn ein Gelehrter sich an seinen Studiertisch setzt, und er muß mit fremden Gedanken lange kämpfen, ehe sie ihm aus dem Kopfe kommen, so hat er noch keine grosse Gabe zu abstrahiren. 5) Je länger wir von einer Vorstellung abstrahiren können, oder je mehr Zeit vorbey geht, ehe sie uns wieder in die Gedanken komt, desto grösser ist die Abstraction, und darin besteht die **Fortsetzung der Abstraction.** Wenn jemand sich eine Sache aus dem Sinne schlägt, sie komt ihm aber immer und balde wieder in die Gedanken, so ist dieses ein Beweis der Schwäche seiner Abstraction. Wer sich aber eine Sache dergestalt aus dem Sinne schlagen kan, daß sie ihm wider seinen Willen entweder gar nicht, oder in langer Zeit nicht wieder in die Gedanken komt, der beweist dadurch die Grösse seines Vermögens zu abstrahiren. In wie ferne diese Grade der Abstraction Vollkommenheiten sind, wird sich aus dem folgenden beurtheilen lassen.

§. 520.

Es gibt eine Art der Abstraction, welche wir die **Absonderung der Vorstellungen** nennen wollen, und sie besteht in der Abstraction eines Theils einer Vorstellung, indem wir auf den übrigen allein acht haben. Wenn wir uns einer ganzen Vorstellung bewußt sind, so besteht dieselbe ofte aus einigen klaren Vorstellungen, auf welche wir zugleich achtung geben. Wenn wir nun unsere Gedanken von einem oder mehrern Theilen der ganzen Vorstellung abziehen, um im Stande zu seyn, unsere Aufmerksamkeit auf die übrigen allein zu richten; so verdunkeln wir jene Theile, und sondern dieselben in unsern Gedancken von den übrigen ab. Und daher nennt man diese Art der Abstraction, die Absonderung der Begriffe. Hieher gehört, die logische Absonderung der Begriffe, als ein Beyspiel. Wenn wir, nach den Regeln der Vernunftlehre, von dem Begriffe der philosophischen Tugend, den Begrif der Tu-

gend

gend absondern, so denken wir nicht mehr an den Begrif philosophisch, und sind uns des Begrifs der Tugend allein bewußt. Eben so wenn ein Redner seinen Held auf der besten Seite vorstellen will, so abstrahirt er von allem, so nicht mit zu derselben gehört. Folglich gilt von der Absonderung der Begriffe, oder von der Absonderung der Theile von dem Ganzen in unserm Gemüthe, alles dasjenige, was wir bisher von der Abstraction überhaupt erwiesen haben. Und sie geschieht also nach dieser Regel: man stelle sich von dem Theile, den man absondern will, wenigere und weniger klare Merkmale vor, als von den übrigen. Folglich je mehr Theile des Ganzen man abzusondern vermögend ist, je länger und in einem je höhern Grade man sie verdunkeln kan, und je leichter dieses geschehen kan, desto grösser ist das Vermögen zu dieser Art der Abstraction. Weil nun von einem Begriffe um so viel mehr abgesondert werden muß, je abstracter er ist, so erhellet hieraus, warum, zu den abstracten Untersuchungen in den Wissenschaften, ein so hoher und seltener Grad des Vermögens zu abstrahiren erfordert wird, daß die wenigsten Menschen sich zu den abstracten Wissenschaften schicken, und daß sie einem jedweden Anfänger in denselben so schwer werden.

§. 521.

Da wir ein eingeschrenktes Vermögen achtung zu geben besitzen, so geschieht es sehr oft, daß die Aufmerksamkeit auf einen gewissen Gegenstand vermindert wird, und daß wir also genöthiget sind von demselben unsere Gedancken abzuziehen, wenn wir auf verschiedene andere Vorstellungen achtung geben. Alsdenn sagen wir, daß wir unsere Gedancken zerstreuen, oder daß wir in unsern Gedanken zerstreuet sind. Die Zerstreuung des Gemüths besteht also in demjenigen Zustande des Gemüths, in welchem wir unsere Aufmerksamkeit, auf so viele andre Vorstellungen und deren Gegenstände, auf einmal oder nach und nach richten, daß wir dadurch gehindert werden, die-

dieselbe in einem gewissen Grade auf einen gewissen Gegenstand zu lenken. Folglich wird unsere Aufmerksamkeit auf eine jede Sache, und die Klarheit der Vorstellung derselben in unserm Gemüthe, allemal durch die Zerstreuung des Gemüths gehindert, weil sie unsere eingeschränkte Aufmerksamkeit erschöpft, und uns wenige Kräfte derselben übrig läßt. So sagt man in der Gottesgelahrheit: daß die irdischgesinnten Menschen, durch ihre sündlichen und von der Religion verschiedenen Geschäfte, zerstreuet, und dadurch an der gehörigen Aufmerksamkeit auf GOtt und göttliche Dinge gehindert werden. So gibt es Leute, die man schlechtweg zerstreuete Leute nennt, weil sie allemal an so viel andere Dinge denken, daß sie mitten in Gesellschaften abwesend sind, und auf das Gegenwärtige nicht achtung geben. Daher sie so aussehen, und handeln, und reden, als wenn sie in ganz andern Umständen sich befänden, und daher entsteht das Lächerliche in dem Character dieser Leute. Bey der Zerstreuung des Gemüths geschieht, was in der Körperwelt bey der Zerstreuung der Lichtstralen erfolgt, indem alsdenn die Körper nicht recht erleuchtet werden. Wenn wir im Gegentheil, nach der Zerstreuung des Gemüths, unsere Gedanken von den vielen verschiedenen Vorstellungen abziehen, und dadurch die Aufmerksamkeit auf einen gewissen Gegenstand vermehren, so samlen wir unser Gemüth, oder unsere Gedanken. Die Samlung des Gemüths besteht also in demjenigen Zustande des Gemüths, in welchem wir die fremden Gedanken aus dem Sinne schlagen, und unsere Aufmerksamkeit in einem höhern Grade auf einen gewissen Gegenstand richten, um uns desselben in einem desto höhern Grade bewußt zu seyn. Bey der Zerstreuung waren, die Kräfte unserer Aufmerksamkeit, unter viele Gegenstände zertheilt. Wenn wir sie nun wiederum zusammen samlen, und mit vereinigter Kraft einen gewissen Gegenstand beleuchten, so wird derselbe um so viel klärer, und folglich ist die Samlung des Gemüths ein Hinderniß der Zerstreuung desselben §. 174. So sagt

man

man, daß ein Frommer sein Gemüth samle, wenn er alle fremde Dinge aus dem Sinne schlägt, und sich allein in seinen Gedanken mit GOtt beschäftiget. Bey der Samlung des Gemüths werden gleichsam die Lichtstralen zusammen gesamlet, und auf einen gewissen Punct gelenkt, welcher eben dadurch ein durchdringendes Licht bekomt.

§. 522.

Aus der vorhergehenden Betrachtung erhellet, daß die Aufmerksamkeit nicht nur die Abstraction befördere, sondern auch daß, durch die Abstraction, die Aufmerksamkeit befördert werde, wenn beyde einen verschiedenen Gegenstand haben. Denn in so ferne wir unsere Gedanken von einer Sache abziehen, in so ferne können wir unmöglich auf dieselbe achtung geben; und in so ferne wir auf sie achtung geben, in so ferne ist es nicht möglich, daß wir sie uns aus dem Sinne schlagen solten §. 506. Folglich hindern, die Aufmerksamkeit und die Abstraction, einander in Absicht auf einen und eben denselben Gegenstand. Allein wenn von verschiedenen Gegenständen die Rede ist, so verhält es sich ganz anders. Durch die Samlung des Gemüths, folglich durch die Abstraction von fremden Sachen, befördern wir die Aufmerksamkeit auf andere Dinge §. 521. Folglich ist die Abstraction von einer Sache ein Mittel, wodurch die Aufmerksamkeit auf eine andere Sache befördert wird. Indem wir von allen andern Sachen unsere Gedanken abziehen, so verdunkeln wir den ganzen Schauplaz der Seele, und können also mit der ganzen ungetheilten Macht unserer Aufmerksamkeit, oder mit einem viel grössern Theile derselben als vorher, auf einen gewissen Gegenstand fallen, und also denselben um so viel klärer erkennen. Wenn wir in einer stillen Einsamkeit einer Sache tief nachdenken, so geht uns dieses Geschäfte viel besser von statten, als mitten in einer lermenden Gesellschaft. Und im Gegentheil, wenn wir auf eine Sache recht acht geben, so behalten wir nicht viel Kraft übrig, auf andere Dinge acht zu haben, daher es alsdenn sehr leicht ist, von

denen-

denenselben die Gedanken abzuziehen: wie z. E. bey dem starken Studieren, oder wenn man sonst in seinen Gedanken vertieft ist, es sehr leicht ist, von allen andern Dingen zu abstrahiren. Je besser und stärker also jemand abstrahiren kan, eine desto grössere Gabe der Aufmerksamkeit besitzt er auch; und in einem je höhern Grade jemand achtung geben kan, desto besser kan er auch abstrahiren. Und hieraus läßt sich beurtheilen, in wie ferne die Abstraction eine Vollkommenheit unserer Seele sey, oder nicht. Nemlich bloß vor sich kan sie keine Vollkommenheit seyn, weil sie die Quelle der Dunkelheit der Erkenntniß ist, und die ist vor sich betrachtet allemal als eine Verneinung und Unvollkommenheit anzusehen §. 505. Allein da sie die Aufmerksamkeit, und also alle Klarheit unserer Erkenntniß, befördert; so ist sie als ein kleineres Uebel zu betrachten, wodurch eine grössere Vollkommenheit erhalten wird. Wenn wir uns die ganze menschliche Erkenntniß wie ein Gemälde vorstellen, so trägt unsere Seele vermittelst der Aufmerksamkeit die lichten Farben desselben auf, und vermöge der Abstraction den nöthigen Schatten.

§. 523.

Gleichwie das kleinere Licht durch das grössere verdunkelt wird §. 508, also kan man sagen, daß das grössere Licht durch das kleinere glänzender gemacht werde; oder daß eine schwächere Vorstellung die Klarheit einer stärkeren, die mit ihr in der Seele zugleich da ist, oder auf sie folgt oder vorhergeht, vermehre. Denn eine schwächere Vorstellung erfodert nur einen kleinern Theil unserer Aufmerksamkeit, sie läßt uns also noch einen grossen Vorrath derselben übrig, und wir sind also im Stande, auf eine stärkere Vorstellung die von ihr verschieden ist, um so viel mehr achtung zu geben, je weniger Aufmerksamkeit die schwächere erfodert. Folglich wird, die stärkere Vorstellung, um so viel klärer werden. Ja wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf eine schwächere und stärkere Vorstellung zugleich richten, so können wir um so viel leichter, indem

wir

wir sie mit einander vergleichen, ihren Unterschied gewahr werden, folglich die grössere Klarheit der stärkern, das ist, wir werden uns dadurch der stärkern Vorstellung mehr bewußt, und also wird die stärkere Vorstellung eben dadurch klärer, wenn sie neben eine schwächere gestelt wird. Daher komt es, daß der Schatten in einem Gemälde, als welcher einen schwächern Eindruck in unser Gesicht macht als die lichten Farben, diese letztern so sehr erhöhet. Und das ist auch die Ursach, warum eine Sache, durch die schwächern Vorstellungen ihres Gegentheils, so sehr erläutert werden kan; oder warum zwey Dinge, die einander entgegengesetzt sind, einander in unsern Gedanken erläutern, indem man ihren Unterschied alsdenn desto leichter gewahr werden kan. Und hieraus folgt zweyerley. Einmal, die Neuigkeit ist ein Grund, warum eine Vorstellung eine grössere Klarheit bekomt, wenn sonst kein Hinderniß der grössern Klarheit vorhanden ist. Denn wenn eine Vorstellung in unserer Seele neu ist, und sonst keine Hinderniß da ist, so folgt sie allemal auf schwächere Vorstellungen, und sie erhält eben dadurch einen grössern Grad der Klarheit. Doch kan man, aus der Natur der Begehrungskraft, noch einen bessern Grund anführen. Nemlich der nächste Zweck der Seele ist, daß sie die Welt vorstelle, und also Erkenntniß erlange. Eine jede neue Vorstellung ist also eine Eroberung, welche die Seele macht. Und da sie nun dieselbe als eine Vermehrung ihrer Vollkommenheit fühlt, so fält sie mit einer desto grössern Begierde darauf. Und da sie also ihre Kraft um so viel mehr anstrengt, so gibt sie auf das Neue stärker achtung, und eine Vorstellung ist daher um ihrer Neuigkeit willen klärer, als sie sonst würde gewesen seyn. Jederman weiß aus der Erfahrung, daß dieses sich in der That so verhalte. Was neu ist, daran denken wir allemal mehr, als an andere Dinge, wenn dieses sonst durch keine andere Ursach gehindert wird. Im Gegentheil zum andern, ist, das Alter einer Vorstellung, ein Grund ihrer Verdunkelung, und warum wir von der-

selben desto leichter abstrahiren, je älter sie ist. Wir sehen sie als eine Sache an, in deren Besitze wir sicher sind, und wir halten es für unnöthig, unsere Aufmerksamkeit mit ihr zu beschäftigen. Und da über dies unsere Aufmerksamkeit immer, durch neuere und neuere Gegenstände, beschäftiget wird; so ist es ganz natürlich, daß eine Vorstellung immer um so viel dunkeler wird, je älter sie in der Seele wird, sie müste denn durch andere Ursachen aufgeklärt werden. Daher komt es, daß wir auf Dinge, die wir täglich uns vorstellen, nicht sonderlich acht haben. Bey dem Anfange einer Malzeit schmeckt es uns allemal besser, als bey dem Beschlusse derselben.

* *

Das andere Capitel,
von dem
untern Erkenntnißvermögen.

§. 524.

Nachdem wir, von dem Erkenntnißvermögen der Seele überhaupt, gehandelt haben; so müssen wir nun, die verschiedenen Arten desselben, untersuchen. Und da komt zuerst, das untere Erkenntnißvermögen, zu betrachten vor. Nemlich wir verstehen, durch **das untere Erkenntnißvermögen**, das Vermögen undeutlicher Erkenntniß; oder das Vermögen, Dinge sich auf eine dunkele und verworrene Art vorzustellen. Ich habe in dem vorhergehenden erwiesen, daß die Dunkelheit ein kleinerer und geringerer Grad der Erkenntniß sey, als die Klarheit §. 505. Da nun eine verworrene Erkenntniß eine klare Erkenntniß ist, deren Theile und Merkmale dunkel sind; eine deutliche Erkenntniß aber eine solche klare Erkenntniß ist, deren Theile und Merkmale klar sind: so besteht die Verwirrung in der Dunkelheit, und die Deutlichkeit in der Klarheit der Merkmale. Folglich ist die verworrene Erkenntniß ein kleinerer und geringerer Grad der Erkenntniß, als die deutliche Erkennt-

kenntniß. Es ist wahr, um anderer Ursachen willen, kan die dunkele und verworrene Erkenntniß grösser und vollkommener seyn, als die klare und deutliche. Allein wenn sie in den übrigen Stücken einander gleich sind, so ist die undeutliche Erkenntniß allemal kleiner und geringer, als die deutliche. Folglich wird dasjenige Erkenntnißvermögen, wodurch wir zur undeutlichen Erkenntniß aufgelegt sind, eben deswegen das untere, kleinere oder geringere Erkenntnißvermögen genannt, und es gehöret auch zu dem geringern und schlechtern Theile unserer Natur. Die undeutliche Erkenntniß wird auch **die sinnliche Erkenntniß** genannt, weil sie entweder unmittelbar oder doch auf eine nähere Art von den Sinnen herrührt, wie aus den folgenden Untersuchungen erhellen wird. Folglich wird auch, das untere Erkenntnißvermögen, **das sinnliche Erkenntnißvermögen** genannt. Durch dieses Vermögen sind wir zu aller sinnlichen, das ist zu aller dunkeln und verworrenen, Erkenntniß aufgelegt. Und man darf nicht glauben, als wenn es seines Gegenstandes wegen so genannt werde, und als wenn es sich bloß mit körperlichen Dingen beschäftige, oder bloß mit andern Dingen, die in unsere Sinne fallen. Wir können uns auch andere Dinge sinnlich vorstellen, und es wird also um der Art und Beschaffenheit derjenigen Erkenntniß willen so genannt, welche durch dasselbe gewürkt wird. Da wir nun nicht nur dunkele und verworrene Erkenntniß haben, sondern da auch die Dunkelheit und Verwirrung unserer Erkenntniß, in der Stellung unseres Leibes, gegründet ist §. 485. 487: so hat unsere Seele ein sinnliches Erkenntnißvermögen, und es wird dasselbe durch die Vorstellungskraft der Seele gewürkt, wodurch sie sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorstelt §. 488. Es ist demnach nichts anders als eine gewisse Art und Weise, wie wir diese Vorstellungskraft gebrauchen können.

§. 525.

Um das sinnliche Erkenntnißvermögen desto genauer

kennen zu lernen, müssen wir bemerken, daß es eine dreyfache Art der Vorstellungen in unserer Seele würke. Einmal, die bloß dunkeln Vorstellungen. Es sind in unserer Seele dunkele Vorstellungen, deren wir uns gar nicht bewußt sind, und in denen nicht einmal der kleinste Grad der Klarheit angetroffen wird §. 480. Alle diese Vorstellungen sind, Würkungen des sinnlichen Erkenntnißvermögens. Zum andern diejenigen verworrenen Vorstellungen, deren wir uns zwar bewußt sind, in denen aber gar keine Deutlichkeit angetroffen wird. Dergleichen Vorstellungen sind unsere Begriffe, von den verschiedenen Arten der Farben, des Geschmacks, des Geruchs u. s. w. Und, bey der Hervorbringung dieser Vorstellungen, beschäftiget sich auch nur das sinnliche Erkenntnißvermögen. Zum dritten aber haben wir, viele Erkenntniß, die deutlich und undeutlich zugleich ist. Wir haben viele klare Vorstellungen, von denen wir einige Merkmale dunkel erkennen, und in so ferne sind sie verworren und sinnlich; einige ihrer Merkmale aber erkennen wir klar, und in so ferne sind sie deutlich. Folglich haben wir sinnlich klare Vorstellungen, in denen einige Deutlichkeit ist, und man nennt dieselben auch sinnliche Vorstellungen, wenn der vornehmste Theil derselben sinnlich ist. Wenn wir einen Baum so nahe sehen, daß wir viele Zweige und Blätter von einander unterscheiden können, so ist diese sinnliche Vorstellung zum Theil deutlich. Wenn man also z. E. sagt, daß ein Dichter sinnlich denken müsse, so wird dadurch nicht alle Deutlichkeit aus seinen Vorstellungen verbannt. Wir haben aber auch deutliche Vorstellungen, in welchen viel sinnliches, viele Verwirrung und Dunkelheit, angetroffen wird. Ja, alle unsere deutlichen Vorstellungen, sind zum Theil sinnlich. Man nehme die allerdeutlichsten Begriffe aus den Wissenschaften, so sind wir nicht im Stande, dieselbe dergestalt zu zergliedern, daß wir nicht endlich auf Merkmale kommen solten, die wir bloß verworren erkennen. Und wenn wir also eine Vorstellung deutlich nennen, so geschieht es nicht deswegen, als wenn sie nicht zugleich sinnlich wä-

er,

re, sondern weil der vornehmste Theil derselben deutlich ist. Solche Vorstellungen nun, die deutlich und sinnlich zugleich sind, werden nicht durch Ein Erkenntnißvermögen allein gewürkt; sondern der sinnliche Theil derselben ist eine Würkung des untern Erkenntnißvermögens, und ihre Deutlichkeit wird durch den Verstand gewürkt.

§. 526.

Unsere meisten und gewöhnlichsten Vorstellungen sind bloß sinnliche, und alle unsere deutliche Erkenntniß ist zum Theil sinnlich §. 525. Folglich ist das sinnliche Erkenntnißvermögen nicht nur dasjenige Erkenntnißvermögen, welches wir am meisten brauchen, sondern welches auch beständig in uns und bey aller unserer Erkenntniß entweder allein, oder in Gesellschaft des Verstandes, geschäftig ist. Die Vorstellungen, welche durch dieses Erkenntnißvermögen gewürkt werden, können nicht nur sehr lebhaft, und der Stärke nach in einem sehr hohen Grade klar seyn; sondern sie können auch viel stärker, als die deutlichen Vorstellungen, seyn. Nemlich eine Vorstellung ist lebhaft, wenn sie klar ist und sehr viele Merkmale enthält §. 503. Dazu wird nun nicht erfodert, daß diese Merkmale klar sind, sondern es können unendlich viele dunkele Merkmale eine verworrene lebhafte Vorstellung ausmachen, wie z. E. recht schöne Metaphern, die uns ofte eine ganze Welt in einem Blicke übersehen lassen. Folglich können, lebhafte Vorstellungen, sinnlich seyn. Und da unendlich viele Stufen der Klarheit, zwischen der Dunkelheit und Deutlichkeit der Erkenntniß, möglich sind, §. 513. so kan eine Vorstellung der Stärke nach einen grossen Grad der Klarheit haben, ohne daß sie deutlich ist. Folglich können wir, durch das untere Erkenntnißvermögen, Vorstellungen würken, die mit einem sehr ausgebreiteten und durchdringend hellem Licht schimmern, wie die Dichtkunst dieses durch die Erfahrung erweißt. Und da die Stärke einer Vorstellung, auf der Menge ihrer Theile und Merkmale, beruhet, §. 493. so kann eine sinnliche Vorstellung viel mehr Merkmale und Theile in sich enthalten, als eine deutliche. Zur Deutlich-

keit einer Vorstellung ist es schon genug, wenn sie aus zwey klaren Vorstellungen zusammengesetzt ist. Folglich kan eine sinnliche, eine verworrene und dunkele Vorstellung, viel stärker seyn, als eine deutliche. Ja bey uns Menschen geschieht dieses, wo nicht allemal, doch mehrentheils. Weil unser Verstand so schwach ist, so müssen wir ihm sehr wenig auf einmal vorstellen, wenn er deutlich denken soll, und es enthalten daher unsere deutlichen Vorstellungen, in so ferne sie deutlich sind, allemal sehr wenig in sich. Daher ist bey uns die sinnliche Erkenntniß, wenigstens gewöhnlicher Weise, stärker, als die deutliche, und wenn wir die deutliche verstärken wollen, so müssen wir eine sinnliche Vorstellung mit ihr verknüpfen, welche uns den Gegenstand von eben der Seite vorstellt, als die deutliche. Und daher rührt unser ganzes Verderben, daß die Sinnlichkeit über den Verstand herscht. Wenn wir uns die Sünde noch so deutlich als böse vorstellen, so ist doch die sinnliche Vorstellung des Scheinguten in der Sünde stärker, und wenn wir uns die Sünde nicht auch sinnlich als böse vorstellen, so werden wir sie, vermöge der deutlichen Vorstellung, schwerlich lassen können.

§. 527.

Da nun das sinnliche Erkenntnißvermögen sich bey aller unserer Erkenntniß geschäftig erweißt, und so viel Macht über die ganze Seele ausübt, so breitet sich die gröste Unvolkommenheit über alle unsere Erkenntniß, und die äusserste Zerrüttung über die ganze Seele aus, wenn dasselbe nicht aufs möglichste verbessert wird. Daher preißt sich diejenige Wissenschaft von selbst ungemein an, welche man die Aesthetik nennt, oder die Wissenschaft der Regeln, wie wir eine Sache auf eine recht volkommene Art sinnlich erkennen und vortragen sollen. In dieser Wissenschaft wird gezeigt, wie wir das untere Erkenntnißvermögen verbessern, und recht gebrauchen sollen. Und da alle schönen Künste und Wissenschaften sich mit den Vollkommenheiten der Dinge beschäftigen, in so ferne sie sinnlich erkannt werden;

den; so kan man mit Recht sagen, daß die Aesthetik die ersten Gründe aller schönen Künste und Wissenschaften enthalte, und daß sie also mit Recht, als eine allgemeine Theorie aller dieser Künste und Wissenschaften, könne und müsse angesehen werden. Nunmehr wollen wir, alle besondere Arten des sinnlichen Erkenntnißvermögens, nach einander untersuchen. Dieses Vermögen ist ein sehr zusammengesetztes Vermögen, und kan sich bald so bald anders an den Tag legen. Es äussert sich überhaupt, wenn wir die Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand im Ganzen betrachtet richten, ohne über denselben zu reflectiren, und es ist also nichts anders als eine Aufmerksamkeit, welche nur auf das Ganze gerichtet ist, nicht aber zugleich auf einige Theile desselben. Allein nachdem diese Aufmerksamkeit, auf diese oder jene Gegenstände, auf verschiedene Art gerichtet ist, nachdem bekomt das sinnliche Erkenntnißvermögen verschiedene Namen, und zergliedert sich in die verschiedenen sinnlichen Erkenntnißvermögen, die wir nun nach einander in derjenigen Ordnung durchgehen wollen, nach welcher sie in der Seele selbst mit einander verknüpft sind, und nach welcher eins aus dem andern folgt.

* *

Der erste Abschnit
von den Sinnen.

§. 528.

Die allerersten Gedanken, deren wir uns in unserm Leben bewußt sind, sind Empfindungen, und da sie keine andern Vorstellungen voraussetzen, sondern vielmehr die Quellen aller unserer übrigen Erkenntniß sind, so müssen wir sie zuerst untersuchen. Wir erfahren es täglich, daß wir uns unseres gegenwärtigen Zustandes bewußt sind, oder der Veränderungen, die in uns würklich gegenwärtig sind, wenn wir an sie denken. Folglich hat unsere Seele Gedanken, von unserm gegenwärtigen Zustande. Alle

Gedanken sind Vorstellungen, und unsere Seele hat demnach Vorstellungen unseres gegenwärtigen Zustandes, und diese Vorstellungen werden **Empfindungen** genennt. **Wir empfinden** demnach, in so ferne wir uns unsern Zustand vorstellen, der in demjenigen Augenblicke würklich ist, wenn wir uns ihn vorstellen. So sagen wir, daß wir den Schmerz einer Krankheit empfinden, wenn wir uns denselben alsdenn vorstellen, wenn er gegenwärtig ist. Alle Gedanken unserer gegenwärtigen Zustände sind Empfindungen, allein wenn wir empfinden, sind wir uns nicht allemal derjenigen gegenwärtigen Veränderungen bewußt, die wir empfinden; denn unsere Empfindungen können auch dunkel seyn. Folglich sind nicht alle unsere Empfindungen Gedanken, und klare Vorstellungen. Die unmittelbaren Gegenstände aller unserer Empfindungen sind also Veränderungen, die in uns selbst gegenwärtig sind, welches gleich in dem folgenden noch genauer gezeigt werden wird. Allein da unser gegenwärtiger Zustand, samt allen unsern jedesmal gegenwärtigen Veränderungen, ein Theil des gegenwärtigen Zustandes der Welt ist §. 300. so sind alle unsere Empfindungen Vorstellungen des Zustandes der Welt, welcher alsdenn gegenwärtig ist, wenn wir die Empfindungen haben. Wenn also unsere Seele ihre Empfindungen selbst würkt, so bedarf sie dazu keiner andern Kraft, als derjenigen, wodurch sie sich die Welt überhaupt nach der Stellung ihres Leibes vorstelt §. 488. Wer sich überhaupt die Welt vorstellen kan, der kan sich auch den gegenwärtigen Zustand derselben vorstellen. Die Empfindungen werden auch manchmal **Erscheinungen** genennt, weil uns die Dinge in der Welt so zu seyn scheinen, wie wir sie empfinden.

§. 529.

Eine jedwede Empfindung stelt uns, unsern gegenwärtigen Zustand, vor §. 528. Nun ist unser gegenwärtiger Zustand entweder ein Zustand unserer Seele, oder unseres Leibes, oder beydes zugleich. Folglich haben wir,

eine

eine doppelte Art der Empfindungen. Die ersten stellen uns den gegenwärtigen Zustand unserer Seele vor, und das sind innerliche Empfindungen; die andern aber stellen uns den gegenwärtigen Zustand unseres Leibes vor, und sie werden äusserliche Empfindungen genennt. Sie heissen nicht etwa ausserlich, als wenn sie selbst ausser der Seele befindlich wären, wie sich manche vorstellen, als wenn die äusserlichen Empfindungen in dem Körper befindlich wären; sondern sie heissen so, weil ihr Gegenstand ausser der Seele befindlich ist. Die innerlichen Empfindungen sind selbst, samt ihrem Gegenstande, in der Seele befindlich. Wenn ich mir vorstelle, was ich eben denke, oder daß ich traurig, freudig bin u. s. w. so ist das eine innerliche Empfindung. Wenn ich aber sehe, höre, rieche u. s. w. so empfinde ich äusserlich, weil ich mir alsdenn Veränderungen meines Leibes vorstelle. Der Gegenstand der innerlichen Empfindungen ist also allemal eine Veränderung der Seele; der unmittelbare und nächste Gegenstand der äusserlichen Empfindungen aber, ist nicht etwa die Sache, welche die Veränderung unseres Körpers hervorbringt, sondern diese Veränderung selbst. Wir sehen z. Exempel die rothen Körper nicht selbst und unmittelbar, sondern die Würkung derselben in unsere Augen. Und, aus der Gegenwart dieser Würkung, schliessen wir die Gegenwart der würkenden Ursach derselben. Diese Anmerkung ist sehr wichtig, wenn man die Wahrheit der Empfindungen gründlich prüfen will. Die meisten bilden sich fälschlich ein, als wenn sie die ausser sich befindlichen Dinge unmittelbar sähen, hörten u. s. w. allein ein geringes Nachdenken kan einen jedweden, von der Unrichtigkeit dieser Einbildung, überzeugen.

§. 530.

Da unsere Seele unleugbar Empfindungen, und zwar so wohl innerliche als auch äusserliche hat §. 528. 529. so hat sie auch ein Vermögen zu empfinden; oder es ist ihrer Kraft möglich, sich ihren gegenwärtigen Zustand vor-

zustellen. Dieses Vermögen wird der Sinn genannt. Folglich hat die Seele dasjenige Erkenntnißvermögen, welches man den Sinn zu nennen pflegt. Der Sinn ist entweder der innerliche Sinn, das ist, das Vermögen der innerlichen Empfindungen, oder der äusserliche Sinn. das ist, das Vermögen äusserlich zu empfinden. Es ist demnach vor sich klar, daß unsere Seele so wohl einen innerlichen, als auch einen äusserlichen Sinn besitze. Vermöge des erstern stelt sich die Seele ihren jedesmaligen gegenwärtigen eigenen Zustand vor, vermöge des andern aber den gegenwärtigen Zustand des Leibes. So nennen wir das Gesicht einen äusserlichen Sinn, weil wir durch dasselbe uns die gegenwärtigen Veränderungen unsers Körpers vorstellen, welche durch das Licht in unsern Augen hervorgebracht werden. Da wir nun empfinden, indem wir, auf die gegenwärtigen Veränderungen unserer Seele und unseres Leibes, achtung geben §. 506. 528. so sind die Sinne unserer Seele nichts anders, als gewisse Arten der Aufmerksamkeit, vermöge welcher wir die Vorstellungskraft der Seele auf unsern gegenwärtigen Zustand richten §. 506.

§. 531.

Bey denen äusserlichen Sinnen müssen wir dasjenige, was der Seele zukomt, von demjenigen unterscheiden, was in dem Körper angetroffen wird. Die äusserlichen Sinne und die äusserlichen Empfindungen sind Bestimmungen, welche in der Seele angetroffen werden, und in dem Leibe sind die Werkzeuge der Sinne, samt den materiellen Bildern des Gehirns. Nemlich die Werkzeuge der Sinne sind Theile des Leibes, mit deren gehöriger Bewegung eine äusserliche Empfindung in der Seele zugleich da ist. Die Werkzeuge der Sinne, wie z. E. die Augen, haben eine gewisse Structur, und Einrichtung zu einem gewissen Zwecke. Die Augen sind dergestalt gebauet, daß sie das Licht auffangen, brechen, und dadurch ein Bild von sichtbaren Dingen hervorbringen können. Wenn nun ei-

ne

ne Bewegung in ihnen hervorgebracht wird, die so beschaffen und eben so groß ist, nicht grösser und nicht kleiner, als ihr Zweck und ihre Structur erfordert, so werden sie auf eine gehörige Art bewegt. Gesetzt man schlage jemanden in die Augen, so entstehet zwar eine Bewegung in den Augen; allein es entsteht daher das Sehen nicht, weil diese Bewegung nicht so beschaffen ist, wie es der Mechanismus der Augen erfodert. Diese gehörige Bewegung kan nur in den Augen entstehen, wenn das Licht in dieselben fält. Allein wenn auch das Licht in die Augen fält, so entsteht doch noch nicht die gehörige Bewegung, wenn es nicht in der rechten Maasse in die Augen dringet. Ein gar zu starkes Licht blendet die Augen, und man kan alsdenn so wenig sehen, so wenig man bey einem gar zu schwachen Lichte zu sehen vermögend ist. Nun sagt uns zwar die Erfahrung nicht, daß, durch die gehörige Bewegung der Werkzeuge der Sinne, die äusserliche Empfindung in der Seele hervorgebracht werde; allein sie lehrt uns beständig, daß, wenn diese Bewegung da ist, die Seele auch allemal äusserlich empfinde. Und daraus erhellet zugleich, daß mit allen äusserlichen Empfindungen in dem Gehirn eine Bewegung verknüpft sey, welche durch die gehörige Bewegung der Werkzeuge der Sinne gewürkt wird, und diese Bewegungen nennt man die materiellen Bilder oder Vorstellungen. Wenn das Licht in die Augen fält, so setzt es den Sehenerven in Bewegung, und da derselbe sich in dem Gehirne endiget, so muß alsdenn nothwendig in dem Gehirne, da wo sich dieser Nerve endiget, eine Bewegung entstehen, welche seiner Ursach ähnlich und gleichförmig ist. Einige Materialisten, welche die Seele für ein materielles Ding halten, nehmen an, daß die äusserlichen Empfindungen nichts anders, als diese materiellen Bilder des Gehirnes sind. Allein sie nehmen dieses ohne Beweiß an, und man kan sich durch ein geringes Nachdenken überzeugen, daß bey den äusserlichen Empfindungen diese materiellen Bilder ausser der Seele sind, und

daß

daß sie den nächsten und unmittelbaren Gegenstand der äusserlichen Empfindungen ausmachen. Das Licht fält in die Augen, und entwirft von dem Körper, von welchem es abpralt, ein genaues Gemälde hinten in dem Auge, und dieses Gemälde verursacht einen Abdruck von sich in dem Gehirne, und indem die Seele dasselbe gewahr wird, so empfindet sie äusserlich. Es gehört in die Physiologie, und nicht in die Psychologie, die Werkzeuge der Sinne, und die materiellen Bilder, genauer zu untersuchen. Wir betrachten sie nur hier, in so weit als es nöthig ist, die Lehre von den äusserlichen Empfindungen der Seele deutlicher zu machen.

§. 532.

Bey den Werkzeugen der Sinnen muß, **der Empfindungscreiß**, und der Empfindungspunct, sonderlich bemerkt werden. Jener ist der Inbegrif aller derjenigen Orte, aus denen die Gegenstände unserer äusserlichen Empfindungen, wenn sie sich in denenselben befinden, noch auf eine gehörige Art die Werkzeuge der Sinne dergestalt bewegen können, daß die Seele im Stande ist, sie klar oder mit einem Bewußtseyn zu empfinden. Wenn wir auf freyem Felde um uns sehen, so scheints, als sey ein Circul um uns gezogen, den wir den Horizont oder Gesichtscreiß nennen. So weit reichen unsere Augen. Was innerhalb diesem Circul da ist, das können wir klar sehen, wenn sonst keine Hinderniß da ist. Und so verhält sichs, mit allen unsern übrigen äusserlichen Sinnen. Dieser Empfindungscreiß ist, bey verschiedenen Personen, der Grösse nach gewaltig verschieden. Der eine kan z. E. immer weiter sehen, als der andere. In dem Empfindungscreise ist **der Empfindungspunct**, das ist, derjenige Ort, welcher der Empfindung am allergemässesten ist; oder welcher so beschaffen ist, daß die Gegenstände aus demselben am allerbesten in unsere Werkzeuge der Sinne würken, und dadurch die beste Empfindung veranlassen können. Z. E. bey unserm Gesichte haben wir einen Gesichtspunct, und

das

das ist der Ort, in welchem die sichtbaren Gegenstände weder zu weit von unsern Augen entfernt sind, noch denenselben gar zu nahe sind, und in welchem sie so gerade vor uns gestelt sind, daß das Licht nach einer Perpendicularlinie in unsere Augen fält. Wenn wir eine Sache nur von der Seite ansehen, so können wir sie nicht recht sehen, und eben so wenig kan man sie recht sehen, wenn sie unserm Auge entweder zu nahe, oder zu weit von ihm entfernt ist. Und eben so kan man bey andern Sinnen einen Empfindungspunct gedenken, der uns durch die Erfahrung so bekannt ist, daß ein jeder, wenn er z. E. eine Sache recht ansehen will, dieselbe gerade vor sich in der gehörigen Entfernung hält. Auch dieser Empfindungspunct ist, bey verschiedenen Menschen, gewaltig verschieden, der eine hat ein kurzes Gesicht, der andere nicht. Und auch hier könnten wir verschiedene Betrachtungen anstellen, wenn wir den menschlichen Körper genauer untersuchen dürften. Wir überlassen aber dieses der Physiologie. Ein nachdenkender Mensch wird in dieser Sache, bewundernswürdige Proben der göttlichen Weisheit, bemerken. Z. E. das Gesicht ist uns der nöthigste und nützlichste Sinn, durch welchen wir zu dem grösten Theile unserer Erkenntniß gelangen. Daher hat auch dasselbe den allergrösten Empfindungscreiß unter allen Sinnen, und wir können nicht nur den Kopf hin und her drehen, ohne den ganzen Leib zu bewegen, sondern unsere Augen sind auch rund und beweglich, damit man desto geschwinder und leichter die Gegenstände in den Empfindungspunct bringen könne, als welches das Sehen unendlich befördert.

§. 533.

So viele Werkzeuge der Sinne als wir haben, so viele äusserliche Sinne besitzt unsere Seele §. 531. Folglich haben wir, fünf äusserliche Sinne. 1) **Das Gesicht**, oder das Vermögen, diejenigen gegenwärtigen Veränderungen im Körper, oder diejenigen materiellen Bilder uns vorzustellen, welche das Licht durch eine gehörige Bewegung

gung in den Augen hervorbringt. 2) **Das Gehör**, oder das Vermögen, diejenigen materiellen Bilder uns vorzustellen, welche der Schall durch die gehörige Bewegung der Ohren hervorbringt. 3) **Der Geruch**, oder dasjenige Vermögen, wodurch wir uns diejenigen materiellen Bilder vorstellen, welche die Ausdünstungen der Körper, durch eine gehörige Bewegung in der Nase, hervorbringen. 4) **Der Geschmack** ist dasjenige Vermögen, wodurch wir uns die materiellen Bilder vorstellen, welche die Salze der Körper, durch eine gehörige Bewegung in der Zunge, hervorbringen. Und 5) **das Gefühl**, dasjenige Vermögen, wodurch wir uns diejenigen materiellen Bilder vorstellen, welche die Körper durch eine gehörige Bewegung, die von den vier vorhergehenden verschieden ist, indem sie unsern Körper allerwegen berühren, wo Nerven sind, hervorbringen. Manche halten die vier ersten Sinne für Arten des Gefühls, und man müste also sagen, daß z. E. das Gesicht nichts anders, als das Gefühl des Lichts, sey. Allein wenn das Licht sehr stark in unsere Augen fält, so können wir gar leicht einsehen, daß das Gefühl des Lichts sehr weit von dem Sehen desselben verschieden sey. Und eben so fühlen wir einen Schall, wenn er so stark in unsere Ohren stößt, daß es uns wehe thut, das ist aber kein Gehör. Nichts kan bewundernswürdiger seyn, als wenn man die fünf Werkzeuge der äusserlichen Sinne, die Augen, Ohren u. s. w. genauer untersucht, und nicht nur den vortreflichen Bau derselben betrachtet, sondern auch die Art ihrer gehörigen Bewegung. Es ist eine Schande, wenn man sich um diese Untersuchung nicht bekümmert, allein sie gehört nicht in die Psychologie. So viel ist also klar, daß unser Leib nicht sehe, höre, schmecke, fühle und rieche, sondern das thut die Seele. In dem Leibe sind, bey den äusserlichen Empfindungen, die gehörigen Bewegungen der Werkzeuge der Sinne, und die daher entstehenden materiellen Bilder anzutreffen. In der Seele aber sind die Vorstellungen dieser Bilder, folglich auch das Gesicht, das Gehör

u. s. w.

u. s. w. Man hat die Frage aufgeworfen: ob nicht, ausser diesen fünf äusserlichen Sinnen, noch ein sechster, siebender Sinn u. s. w. möglich sey; und ob es nicht Creaturen gebe, die mehr Sinne haben als wir, gleichwie es Creaturen gibt, die nicht einmal so viel äusserliche Sinne haben, als wir besitzen? Wir können diese Fragen nicht verneinen, denn es würde einen lächerlichen Stolz an den Tag legen, wenn wir nur fünf äusserliche Sinne für möglich halten wolten, weil wir nicht mit mehrern derselben von der Natur ausgerüstet sind. Allein da wir uns von diesen Sinnen, die wir nicht haben, eben so wenig einen Begrif machen können, als ein Blindgeborner weiß, was das Gesicht sey: so kan man, von einem sechsten oder siebenden äusserlichen Sinne, nichts weiter sagen. So viel sehen wir, daß uns unsere Sinne einen Gegenstand von verschiedenen Seiten zeigen. Was uns das Gesicht an einem Gegenstande zeigt, das kan uns das Gefühl nicht vorstellen. Man setze: daß ein Blindgeborner durch das Gefühl eine Kugel und einen Würffel genau habe kennen lernen, so weiß er, wie sich diese beyden Körper anfühlen lassen. Nun setze man, er werde sehend, und erblicke von ferne diese beyden Körper, so wird er unmöglich wissen können, welcher die Kugel und welcher der Würfel ist: denn er stelt sich nun vor, wie diese beyden Körper aussehen, allein das ist von demjenigen sehr unterschieden, was wir uns vorstellen, wenn wir diese Körper befühlen.

§. 534.

Der verschiedene Grad der Stärke und Klarheit unserer äusserlichen Empfindungen hanget unter andern, von einem dreyfachen Grunde, ab. 1) Von der Grösse der gehörigen Bewegung, in den Werkzeugen der Sinne. Je grösser diese Bewegung ist, desto stärker und klärer ist die äusserliche Empfindung; je schwächer und kleiner aber diese Bewegung ist, desto schwächer und dunkeler ist auch die äusserliche Empfindung: denn diese Bewegung ist die Ursach der äusserlichen Empfindung, je grösser oder kleiner

aber

aber die Ursach ist, desto grösser oder kleiner ist die Würkung §. 255, Bey hellem Mittage können wir klärer sehen, und die Gegenstände verursachen uns eine stärkere Empfindung, als bey einer schwachen Abendämmerung, und jederman sieht, daß in dem ersten Falle die gehörige Bewegung in den Augen stärker ist, als in dem andern. Ein starker Ton bringet eine grössere Bewegung in den Ohren hervor, als ein schwacher, wir hören aber jenen auch klärer und stärker, als diesen, und so verhält es sich auch mit allen übrigen Sinnen. 2) Von der Grösse des Gegenstandes unserer äusserlichen Sinne. Je grösser der Gegenstand ist, desto klärer und stärker ist die äusserliche Empfindung; je kleiner aber der Gegenstand ist, desto schwächer und dunkeler ist auch die äusserliche Empfindung. Je grösser der Gegenstand ist, eine desto grössere Bewegung kan er in den Werkzeugen der Sinnen hervorbringen, und desto grösser und stärker ist also die äusserliche Empfindung. Je kleiner aber der Gegenstand ist, eine desto kleinere Bewegung kan er in den Werkzeugen der Sinnen hervorbringen, und also erwecken sie auch nur eine um so viel schwächere und dunkelere Empfindung. Grosse Dinge können wir besser sehen, als Kleinigkeiten, und eine schwache Stimme kan nicht so stark gehört werden, als eine starke. 3) Von der Stellung der Gegenstände gegen den Empfindungspunct: denn dieser Punct ist ein Grund der Klarheit und Stärke der äusserlichen Empfindungen §. 532. Je näher der Gegenstand dem Empfindungspunct ist, desto klärer und stärker können wir ihn empfinden; je weiter er aber von diesem Puncte entfernt ist, desto schwächer und dunkeler empfinden wir denselben. Je näher wir auf einen Gegenstand zugehen, desto klärer können wir ihn sehen, je weiter wir aber von demselben weggehen, desto weniger können wir ihn sehen. Und so lehrt uns auch dieses die Erfahrung, bey allen unsern übrigen äusserlichen Sinnen.

§. 535.

Je grösser und vollkommener die Erkenntniß ist, welche

welche durch ein Erkenntnißvermögen gewürkt wird, desto grösser und vollkommener ist dieses Vermögen; je kleiner und unvollkommener aber die Erkenntniß ist, desto kleiner und unvollkommener ist das Erkenntnißvermögen §. 505. Folglich je mehrere, mannigfaltigere und grössere Empfindungen ein Mensch hat, je klärer, richtiger und gewisser seine Empfindungen sind, desto grösser und vollkommener sind seine Sinne §. 489. 505. Folglich können, die verschiedenen Grade und Vollkommenheiten der Sinne, nach folgenden allgemeinen Regeln beurtheilt werden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Dinge uns unsere Sinne vorstellen, oder je mehrere und mannigfaltigere Empfindungen sie uns verschaffen, je grösser und ausgebreiteter folglich ihr Empfindungscreiß ist §. 532. desto grösser und vollkommener sind sie. Das Gesicht eines Menschen ist unleugbar vollkommener und grösser, dessen Gesichtscreiß grösser ist, als das Gesicht eines Menschen, der nicht so weit um sich sehen kan. Daher werden unsere Sinne vollkommener, wenn wir sehr viele Dinge zugleich, oder nach und nach durch die Länge der Zeit empfinden. 2) Je kleiner die Gegenstände sind, die wir klar zu empfinden im Stande sind, desto grösser sind unsere Sinne. Ein Mensch hat unleugbar ein besseres Gesicht als der andere, welcher kleinere Dinge sehen kan, als ein anderer, welcher dieselben nicht zu sehen vermögend ist. 3) Je entferntere Dinge wir klar empfinden können, desto grösser und vollkommener sind unsere Sinne. Ein Mensch hat ein besseres Gesicht und Gehör, wenn er weit in die Ferne sehen und hören kan, als ein anderer, der nicht so weit in die Ferne sehen und hören kan. 4) Je kleiner die gehörige Bewegung in den Werkzeugen der Sinnen seyn darf, wenn wir etwas klar empfinden wollen, desto grösser und vollkommener sind unsere Sinne. Wer bey einem schwachen Lichte eben so gut sehen kan, als ein anderer bey einem stärkern Lichte, der hat unleugbar ein besseres Gesicht als der andere. Wenn man nahe und grosse Dinge empfinden will, die noch dazu die

Werkzeuge unserer Sinne in einem sehr hohen Grade gehörig bewegen, so ist dieses sehr leicht, und es wird also wenig Stärke dazu erfodert. Es ist demnach ein Beweis der Stärke unserer Sinne, wenn wir kleine und weit entfernte Gegenstände, und die eine sehr schwache Bewegung in den Werkzeugen unserer Sinne machen, gut zu empfinden im Stande sind. Und 5) je vollkommener und besser die Empfindungen ihrer Beschaffenheit nach sind, folglich je richtiger, klärer und gewisser wir die Gegenstände empfinden können, desto grösser und vollkommener sind unsere Sinne. Je unrichtiger, dunkeler, ungewisser und zweifelhafter aber unsere Empfindungen sind, desto kleiner, schwächer und unvollkommener sind unsere Sinne.

§. 536.

Die Schärfe der Sinne besteht in dem grössern Grade der Sinne, und man schreibt jemanden scharfe Sinne zu, wenn seine Sinne groß und vollkommen sind. So sagt man, daß jemand ein scharfes Gesicht besitze, wenn er sehr gut sehen kan. **Stumpfe Sinne** sind merklich kleine, und unvollkommene Sinne. Wer nicht gut sehen kan, hat ein stumpfes Gesicht. Und es erhellet demnach aus dem vorhergehenden Absatze, was zur Schärfe und Stumpfheit der Sinne gerechnet werden muß. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Sinne ist so genau, mit der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Werkzeuge der Sinne, verbunden, daß, ob man gleich nicht deutlich genung begreiffen kan, wie dieses zugehe, diese Sache sich demohnerachtet auf diese Art verhält. Die Erfahrung lehrt uns nemlich: 1) daß die äusserlichen Sinne eines Menschen um so viel schärfer sind, je geschickter die Werkzeuge seiner Sinne zu den gehörigen Bewegungen sind; daß sie aber um so viel stumpfer sind, je ungeschickter die Werkzeuge seiner Sinne zu diesen Bewegungen sind. Schlechte Augen verrathen allemal ein schlechtes Gesicht, gute Augen aber ein gutes Gesicht. Denn wenn die Werkzeuge der Sinne sehr gut sind, so ist auch die gehörige Bewegung

wegung sehr gut, mithin auch die Empfindung, und also auch die Sinne §. 535. Daher komts, daß man einem Menschen, den Verstand und die Dumheit, an den Augen ansehen kan. Denn, aus der vortreflichen Beschaffenheit der Werkzeuge der Sinne, schließt man mit Recht, auf die vortrefliche Beschaffenheit der Sinne, und ein Mensch, welcher recht gute Sinne hat, besitzt auch die übrigen Erkenntnißkräfte von Natur in einem hohen Grade. Und man kan also, wenn die Werkzeuge der Sinne nichts taugen, auf die schlechte Beschaffenheit der Sinne und der übrigen Erkenntnißkräfte, schliessen. 2) Daß die äusserlichen Sinne um so viel schärfer gemacht werden, je geschickter die Werkzeuge der Sinne zu den gehörigen Bewegungen gemacht werden; und daß die äusserlichen Sinne um so viel stumpfer werden, je ungeschickter die Werkzeuge derselben, zu den gehörigen Bewegungen, gemacht werden. Im Alter wird das Gesicht immer stumpfer, je trüber die Augen werden, und eben so verhält es sich bey den übrigen Sinnen. Je mehr aber die Augen eines Kindes mit der Zeit gestärkt werden, desto besser lernt es nach und nach sehen. Bey dieser ganzen Untersuchung müssen wir wohl bemerken, daß wir, zu den Werkzeugen der Sinne, nicht nur diejenigen Theile derselben rechnen, welche auf der Oberfläche des Körpers sichtbar sind, sondern auch diejenigen, die innerhalb des Leibes sind, samt dem ganzen Nervenbaue. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß durch manche Krankheiten die äusserlichen Sinne ungemein geschwächt werden, weil sie die Nerven angreifen, und dieselben zu den gehörigen Bewegungen ungeschickt machen.

§. 537.

Eine Empfindung kan nicht anders in uns würklich seyn, als wenn ihr Gegenstand, oder derjenige unserer eigenen Zustände und der Zustände der Welt, den sie vorstellen, gegenwärtig ist; ist dieser Gegenstand nicht mehr gegenwärtig, so hört auch die Vorstellung desselben auf, eine Empfindung zu seyn §. 528. Folglich sind unsere innerlichen

lichen Empfindungen so bey einander, oder sie folgen so auf einander, wie die Zustände unserer Seele entweder bey einander gegenwärtig sind, oder auf einander folgen. Gesetzt, daß ich an eine Wahrheit denke und zugleich einen Verdruß in meiner Seele habe, so habe ich zwey innerliche Empfindungen auf einmal, welche mir diese beyden Veränderungen in meiner Seele als zugleich gegenwärtig vorstellen. Gesetzt aber, daß ich jetzo an GOtt denke, nach einiger Zeit an die Welt, und hernach an einen guten Freund: so empfinde ich nicht etwa die Gegenwart der andern Vorstellung eher als der ersten, und später als der dritten; sondern ich empfinde ihre Gegenwart in der Folge nach einander, wie sie in der Seele nach einander gegenwärtig werden. Und das ist also das **Gesetz der innerlichen Empfindungen.** Bey unsern äusserlichen Empfindungen verhält es sich, auf eine ähnliche Art. **Unsere äusserlichen Empfindungen sind entweder dergestalt bey einander, oder folgen so auf einander, wie entweder die Zustände unseres Leibes bey einander gegenwärtig sind, oder nach und nach gegenwärtig werden.** Und das ist **das Gesetz der äusserlichen Empfindungen.** Gesetzt ich sehe drey Menschen neben einander stehen, so sind die Empfindungen derselben in meiner Seele eben in der Ordnung neben einander, als die Veränderungen in meinen Augen. Und wenn ich auf der Strasse gehe, und es begegnet mir ein Mensch, nach einiger Zeit ein Pferd, und alsdenn ein Hund: so empfinde ich das Pferd nicht eher als den Menschen und später als den Hund, sondern in eben der Folge, als sie in meine Augen fallen. Und unsere Empfindungen musten nothwendig an diese Gesetze gebunden werden, wenn wir uns anders diese Welt eben als diese Welt, und als keine andere, durch unsere Sinne vorstellen solten. Das kan aber nicht anders geschehen, als wenn wir nicht nur die einzeln gegenwärtigen Theile der Welt empfinden, sondern auch die Zusammenordnung, in welcher sie in der Welt

würklich

würklich angetroffen werden. Und von diesen beyden Gesetzen kan man, mit leichter Mühe, **das Gesetz der Empfindungen überhaupt abstrahiren. Nemlich unsere Empfindungen sind dergestalt in der Seele beysammen, oder folgen so auf einander, wie die Zustände der Welt und unsere Zustände, welche die Gegenstände derselben sind, entweder würklich bey einander gegenwärtig sind, oder auf einander folgen.**

§. 538.

Es ist eine sehr merkwürdige Sache, daß unsere Empfindungen vergleichungsweise unsere stärksten Vorstellungen sind, oder daß unsere Empfindungen stärker sind, als eine jedwede andere Vorstellung, die keine Empfindung ist, wenn sie übrigens einander gleich sind. Es verhält sich hier eben so, als wenn man in der Naturlehre behauptet, daß Gold schwerer sey als Silber. Niemand behauptet, daß ein jedes Stück Gold schwerer sey, als ein jedes Stück Silber. Sondern daß, wenn man ein Stück Gold und ein Stück Silber von gleicher Ausdehnung nimt, jenes schwerer sey, als dieses. Wir sagen demnach nicht, daß eine jedwede Empfindung stärker sey, als eine jedwede andere Vorstellung; sondern, daß eine Empfindung, weil sie eine Empfindung ist, allemal stärker sey, als eine jedwede andere Vorstellung, die übrigens ihr gleich ist. Und das komt daher, theils weil sie uns gegenwärtige einzelne Dinge, das ist durchgängig bestimte Dinge, und also unendlich viel auf einmal, vorstelt §. 141, und sie ist also allemal ein einzelner Begrif §. 494, theils weil sie uns Dinge vorstelt, die gegenwärtig, und also uns am nächsten sind. Nun aber stelt sich unsere Seele, die Dinge in der Welt, nach der Stellung ihres Leibes vor §. 488. Die Erfahrung lehrt uns auch zur Gnüge, daß vergangene, zukünftige und abwesende Dinge, z. E. Schmerz, Hunger, Durst, lange nicht einen so starken Eindruck in unser Gemüth machen, als gegenwärtige, wenn wir sie empfinden. Da nun, durch die stärkern Vorstellungen, die schwächern verdunkelt wer-

den §. 508, so erhellet daher, warum durch Empfindungen, alle andere Vorstellungen, so leicht verdunkelt und verhindert werden. Heftige Schmerzen hindern das Studieren, über dem Gegenwärtigen vergessen wir des Vergangenen und Zukünftigen, und man kan sich nicht leichter Grillen, Sorgen und andere Vorstellungen aus dem Sinne schlagen, als wenn man sich eine von ihnen verschiedene Empfindung verursacht. Diese Betrachtung ist, um der Sittenlehre willen, von einer grossen Wichtigkeit. Der ganze irdische Sinn, und die ganze Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, folglich die ganze Quelle unseres moralischen Verderbens, und unserer ganzen Unglückseeligkeit, rühren von der Stärke unserer Empfindungen, und von ihrem Uebergewichte über alle unsere übrige Vorstellungen, her.

§. 539.

Wir Menschen würden sehr elend seyn, und es würde um unsere ganze Glückseeligkeit geschehen seyn, wenn die Empfindungen so stark wären, daß sie gar nicht geschwächt, und durch gar keine andere Vorstellungen könnten verdunkelt, und verhindert werden. Allein die gütige Natur hat uns Mittel an die Hand gegeben, auch die Empfindungen zu schwächen und zu verdunkeln. Und das kan auf eine dreyfache Art geschehen. 1) Eine Empfindung kan, durch eine andere stärkere Empfindung, verdrengt und verdunkelt werden: denn eine Empfindung kan immer stärker seyn, als die andere, und es ist ganz natürlich, daß eine schwächere Empfindung durch eine stärkere verdunkelt werde §. 508. So werden die Empfindungen der Leiden dieser Zeit in den Frommen, durch die stärkere Empfindung der Gnade GOttes, verdunkelt, und wegen eines heftigern Schmerzes fühlt man einen kleinern gar nicht merklich. 2) Eine starke Empfindung kan, durch eine Menge anderer Empfindungen, verdunkelt werden, deren eine jedwede zwar schwächer ist, die aber zusammengenommen stärker sind, als die erste. Alsdenn wird das Gemüth, unter viele andere Empfin-

dungen

dungen, zerstreuet, und eben dadurch wird die Eine stärkere Empfindung aus dem Sinne geschlagen §. 521. 522. So lindert man das Gefühl der Betrübniß, wenn man viele Geschäfte verrichtet, oder in angenehme Gesellschaften geht. 3) Eine starke Empfindung kan, durch eine ganze Menge anderer Vorstellungen, die keine Empfindungen sind, verdunkelt werden, deren eine jede zwar schwächer ist als die Empfindung, die aber zusammengenommen sie an Stärke übertreffen. Alsdenn wird das Gemüth unter andere Vorstellungen ebenfals zerstreuet, und von den Empfindungen abgezogen. So kan man, manche schmerzhafte Empfindungen, durchs Studieren verdunkeln, und mitten im Studieren sieht und hört man nichts. Ein Frommer kan sich ofte in die Betrachtungen der zukünftigen Dinge dergestalt vertiefen, daß er so zu reden entzückt wird, und die betrübenden Empfindungen von den Leiden dieser Zeit kaum mehr merkt. Und freylich muß man zugestehen, daß manchmal eine Empfindung so stark werden kan, daß sie durch nichts überwunden werden könne. Alsdenn können wir höchstens ihre Klarheit, durch die angegebenen Mittel, vermindern, niemals aber ganz verdunkeln: alsdenn aber komt uns die Natur selbst zu Hülfe, wie wir balde sehen werden.

§. 540.

Alle Arten der Erkenntniß, und alle unsere Begierden und Verabscheuungen, beruhen auf den Empfindungen, wie wir künftig sehen werden. Es ist demnach ein sehr gefährlicher Irrthum, wenn man behaupten wolte, daß wir über unsere äusserlichen Empfindungen gar keine Herrschaft hätten. Alsdenn würde es um die Freyheit unseres Willens gethan seyn, und man würde in der That, die ganze practische Weltweisheit, für ein Hirngespinste halten müssen, wenn man behaupten müste, daß alle unsere äusserlichen Empfindungen so nothwendig seyn, daß wir mit unserm freyen Willen bey ihnen nichts ausrichten könnten. Damit man sich nun, von der Unrichtigkeit dieses gefährli-

chen Irrthums, vollkommen überführe, so wollen wir zeigen, daß es uns auf eine vielfache Art möglich sey, unsere äusserlichen Empfindungen nach unserm Belieben zu befördern, oder zu verhindern. Wir können freylich nicht behaupten, daß wir, alle unsere äusserlichen Empfindungen, völlig in unserer Gewalt haben. Sondern die tägliche Erfahrung lehrt uns nur, daß wir auf eine mannigfaltige Art vermögend sind, ofte unsere äusserlichen Empfindungen zu befördern und zu verhindern, und mehr braucht man nicht zu erweisen, um die Freyheit der Seele, in Absicht auf ihre äusserlichen Empfindungen, zu vertheidigen. Und da werden, die äusserlichen Empfindungen, erleichtert und befördert: 1) wenn die Werkzeuge der Sinne, zu der gehörigen Bewegung, wohl vorbereitet und geschickt gemacht werden. Alsdenn erfolget die gehörige Bewegung um so viel besser, und mithin wird auch die Empfindung befördert §. 536. Wenn man sich des Morgens den Schlaf aus den Augen reibt, so macht man eben dadurch die Augen, zu derjenigen Bewegung, geschickter, welche das Licht in ihnen verursachen muß, wenn wir sehen wollen. Und eben daher komts, daß man durch die Waffen der Sinne, als z. E. durch die Ferngläser, und Vergrösserungsgläser, die äusserlichen Empfindungen befördern kan, weil man sie als Mittel betrachten kan, wodurch man die Werkzeuge der Sinne, zu der gehörigen Bewegung, vorbereitet. 2) Wenn man den Gegenstand in den Empfindungscreiß versetzt, oder wenn man sich selbst in Absicht auf denselben in diesen Creiß begiebt §. 532. Wenn man eine Sache recht sehen und hören will, so kan das nicht anders geschehen, als wenn man sich derselben nähert, wenn man sich an den Ort verfügt, wo eine Sache zu sehen oder zu hören ist. 3) Wenn man den Gegenstand entweder in den Empfindungspunct stelt, oder wenigstens demselben so nahe bringt, als möglich §. 532. Wenn man eine Sache recht sehen will, so hält man sie gerade vors Gesicht in der gehörigen Entfernung, und wenn man einen Redner recht vernehmlich hören will,

will, so stelt man sich gerade vor ihm in der rechten Weite. 4) Wenn man dem Körper, welchen man recht empfinden will, diejenige Beschaffenheit entweder gibt oder vermehrt, die er haben muß, wenn er in den Werkzeugen der Sinne die gehörige Bewegung hervorbringen soll. Denn die Gegenstände unserer äusserlichen Empfindungen, müssen so beschaffen seyn, als erfodert wird, wenn sie die Werkzeuge unserer Sinne in die gehörige Bewegung setzen sollen. Folglich befördert man die äusserliche Empfindung, wenn man ihnen diese Beschaffenheit gibt oder vermehrt §. 534. Daher salzen wir die Speisen, damit man sie besser schmecke, und daher komts, daß man bey einem Wachslichte besser sehen kan, als bey einer Lampe, in welcher Brennöl gebrannt wird, weil jenes ein reiner Licht gibt, als diese. 5) Wenn man dem Körper, welchen man empfinden will, die gehörige Grösse gibt, damit er weder eine zu starke, noch eine zu schwache Bewegung, in den Werkzeugen unserer Sinne, verursache: denn in beyden Fällen können wir nicht recht empfinden §. 534. Daher putzen wir das Licht, wenn wir besser sehen wollen, und wer die Speisen in dem gehörigen Grade salzt, der befordert dadurch den Geschmack derselben. 6) Wenn man die stärkern fremden Empfindungen, durch die Abstraction, hindert: denn so lange stärkere Empfindungen in der Seele sind, so lange können die schwächern nicht empor kommen §. 539; will man also diese befördern, so muß man jene aus dem Sinne schlagen. In einer stillen Einsamkeit klinget eine Musik besser, als mitten in einem starken Geräusche. Daher pflegen wir die Einsamkeit und Stille zu suchen, wenn wir gewisse Empfindungen befördern wollen. 7) Wenn man die Zerstreuung des Gemüths, unter sehr viele schwächere Empfindungen von anderer Art, durch eine gehörige Samlung desselben verhütet, und unterbricht: denn eben dadurch räumt man, ein starkes Hinderniß gewisser Empfindungen, aus dem Wege §. 539. Wenn man daher in einer grossen Gesellschaft mit jemanden allein vertraut reden, und

ihn recht hören will, so begibt man sich mit ihm in den abgelegensten Winkel des Zimmers, und gibt auf nichts weiter achtung, was in der übrigen Gesellschaft vorgeht. Und 8) wenn man die Zerstreuung des Gemüths unter andere Vorstellungen von fremder Art, ob sie gleich keine Empfindungen sind, durch die Samlung desselben, unterbricht: denn auch durch diese Vorstellungen werden die Empfindungen gehindert §. 539. Wenn man aber die Hindernisse einer Sache aus dem Wege räumt, so befördert man sie. Wenn man eine gute Malzeit recht geniessen will, so schlägt man alle Sorgen, alle gelehrten Betrachtungen, alles Andenken seiner Geschäfte aus dem Sinne, und eben dadurch wird die Empfindung ungemein befördert.

§. 541.

Auf der andern Seite kan man ofte, eine äusserliche Empfindung, entweder ganz unterdrucken und verhindern, oder doch wenigstens schwächen und vermindern, wenn man das Gegentheil von alle demjenigen thut, wodurch sie befördert wird §. 540. Folglich 1) wenn man verhütet, daß die Werkzeuge der Sinne, durch einen Gegenstand, gar nicht auf eine gehörige Art bewegt werden: denn alsdenn kan gar keine äusserliche Empfindung entstehen. Wenn wir die Augen bey dem Anblicke einer Sache verschliessen, oder wenn wir den Gegenstand aus dem Empfindungscreisse wegschaffen, indem wir entweder ihn von uns oder uns von ihm weit genung entfernen; so verhindern wir die äusserliche Empfindung. 2) Wenn wir wenigstens es dahin bringen, daß der Gegenstand unsere Werkzeuge der Sinne nicht so stark bewegt, als zu der grösten Stärke der Empfindungen erfodert wird; so verhindern wir zwar die Empfindung nicht ganz, allein wir vermindern sie doch. So pflegen wir, bey einem hellen Lichte, die Augen halb zuzuthun, damit es nicht zu stark in unsere Augen falle, und wenn wir die Hände vor die Ohren halten, so schwächen wir das Gehör. 3) Wenn man den Gegenstand entweder gänzlich aus dem Empfindungscreisse entfernt, oder doch

doch von dem Empfindungspuncte so weit entfernt, als möglich ist. In dem ersten Falle wird die Empfindung ganz verhindert, in dem andern aber nur geschwächt. So drehen wir die Augen weg, wenn wir eine Sache entweder gar nicht, oder nicht recht sehen wollen. 4) Wenn man dem Gegenstande die gehörige Beschaffenheit benimt, oder wenigstens vermindert, so kan er in dem ersten Falle die Werkzeuge der Sinne gar nicht gehörig bewegen, und also fält die Empfindung weg, und in dem andern kan er sie nicht stark genung bewegen, und es wird demnach die äusserliche Empfindung geschwächt. So vermindern wir die Flamme eines Lichts, wenn wir das Gesicht verdunkeln wollen. 5) Wenn man den Gegenstand verhindert, daß er uns gar nicht gegenwärtig werde. Denn da wir nur gegenwärtige Dinge empfinden können, so fält alsdenn die äusserliche Empfindung ganz weg. Wenn wir eine Person, die uns zu sprechen verlangt, gar nicht vor uns lassen, so bekommen wir auch von ihr keine Empfindung. 6) Wenn man sich eine stärkere Empfindung erweckt, als diejenige ist, die man verhindern will §. 539. So pflegt man einen andern zu überschreyen, wenn man ihn nicht hören will, und wenn man einen üblen Geschmack vertreiben will, so nimt man ein Stück Zucker in den Mund. 7) Wenn man das Gemüth, unter viele verschiedene Empfindungen von anderer Art, zerstreuet §. 539. Daher komts, daß einem Kranken die Nächte beschwerlicher sind, als die Tageszeiten, weil er des Tages vielerley sieht und hört, wodurch er zerstreuet wird. 8) Wenn man das Gemüth unter viele andere Vorstellungen, die keine Empfindungen sind, zerstreuet §. 539. Alsdenn wird die Empfindung wenigstens geschwächt. So kan man sich die Empfindung der Krankheit durchs Studieren, durchs Lesen, durch die Unterredung mit andern ungemein schwächen. Alle diese Regeln beobachtet jederman, in unendlich vielen Fällen, ohne eine Anweisung dazu zu haben, und es erhellet also daraus um so viel mehr, daß es in der Gewalt eines jeden Menschen

schen stehe, seine äusserlichen Empfindungen ofte auf eine mannigfaltige Art zu erleichtern, zu befördern und zu verhindern.

§. 542.

Wir halten die Sinne für untere Erkenntnißvermögen, und halten sie für die ersten derjenigen Erkenntnißvermögen der Seele, aus denen das ganze untere Erkenntnißvermögen, als aus seinen Theilen, zusammengesetzt ist §. 524. Um dieses zu erweisen, müssen wir darthun, daß alle unsere Empfindungen entweder ganz sinnliche Vorstellungen sind, in denen gar keine Deutlichkeit ist; oder wenn auch einige Empfindungen deutlich seyn solten, daß dennoch in ihnen viele Dunkelheit und Verwirrung angetroffen werde. Und dieses erhellet, aus der Natur unserer Empfindungen, unleugbar. Sie stellen uns allemal gegenwärtige Veränderungen, samt ihren Gegenständen, vor, folglich einzelne würkliche Dinge, welche Theile dieser Welt sind §. 528. Ein einzelnes Ding ist durchgängig bestimt §. 141. und hat also unendlich viele Merkmale und Bestimmungen. Und wenn es noch dazu in dieser Welt würklich ist, so hat es, um des allgemeinen Zusammenhangs willen, unendlich viel Gründe, Folgen und Verhältnisse §. 319. Folglich ist eine jedwede unserer Empfindungen, weil sie kein abstracter Begrif ist, sondern uns die Gegenstände als einzelne und in dieser Welt durchgängig bestimte Dinge vorstelt, ein Bild, welches unendlich viel auf einmal vorstelt. Nun mag man eine seiner Empfindungen nehmen, welche man will, so wird man sich leicht überzeugen können, daß man sich in derselben niemals alles dessen bewußt sey, was sie in sich enthält. Man setze, daß wir uns einen Menschen, durch unser Gesicht, vorstellen: sind wir uns wohl aller Lichttheilgen bewußt, die in unsere Augen dringen? aller einzeln Bewegungen, in den verschiedenen Theilen des Auges? aller einzeln Bewegungen in den Gesichtsnerven, und dem Gehirne? Folglich sind wir uns der wenigsten derjenigen Theile bewußt, woraus eine Empfindung

dung besteht, wenn wir uns ja einiger derselben bewußt seyn solten. Folglich enthalten alle unsere Empfindungen viele Dunkelheit, und, wenn wir uns derselben bewußt sind, viele Verwirrung. Wir haben viele dunkele und ganz verworrene Empfindungen, und alsdenn ist gar kein Zweifel, daß unsere Sinne, in so ferne sie dergleichen Empfindungen verursachen, zu dem untern Erkenntnißvermögen gehören. Allein wenn wir auch deutliche Empfindungen haben, so sind sie doch allemal eines Theils, oder wohl gar gröstentheils, dunkel und verworren. Alsdenn würkt der Verstand diese Deutlichkeit in den Empfindungen, indem er mit den Sinnen zugleich geschäftig ist, und die Sinne bringen die Empfindung hervor, in so ferne sie sinnlich ist §. 523. Folglich kan man mit Recht sagen, daß alle Empfindungen sinnliche Vorstellungen sind, und von dem untern Erkenntnißvermögen gewürkt werden. Und da die Aesthetik, von der Verbesserung und dem rechten Gebrauche aller sinnlichen Erkenntnißvermögen, handelt §. 527; so handelt sie auch von der Verbesserung, und dem rechten Gebrauche der Sinne. Dieser Theil der Aesthetik kan **die empirische Aesthetik** genannt werden, weil er von der Erfahrung handelt, und zeigt, wie man sie erlangen, verbessern und vortragen soll. **Die Erfahrung** aber besteht in aller Erkenntniß, welcher wir uns vermittelst der Sinne bewußt sind, sie mag nun entweder aus klaren Empfindungen bestehen, oder aus solchen klaren Vorstellungen, die wir auf eine nähere Art aus den Empfindungen herleiten. Der Begrif von der Erfahrung wird schon, in der Vernunftlehre, weitläuftig untersucht.

§. 543.

Eine der allerschwersten und wichtigsten Untersuchungen bey unsern Sinnen besteht darin, ob unsere Empfindungen wahr sind, oder ob uns unsere Sinne betrügen? Weil alle unsere übrige Erkenntniß auf den Empfindungen beruhet, so würde es um die Gewißheit der ganzen menschlichen Erkenntniß gethan seyn, wenn wir uns auf unsere Sinne

Sinne nicht verlassen könnten. Daher haben auch die allgemeinen Zweifler allemal ihre erste Sorge dahin gerichtet seyn lassen, unsere Sinne verdächtig zu machen. Wir müssen uns also zu überzeugen suchen, daß uns unsere Sinne niemals betrügen; sondern daß wir uns allemal selbst bey Gelegenheit unserer Empfindungen betrügen, wenn uns unsere Sinne zu betrügen scheinen. Nemlich man versteht, durch einen **Betrug der Sinne**, eine falsche Vorstellung, welche auf eine nähere Art von unserm Sinne entweder in der That, oder dem ersten Anscheine nach abhanget. Alle unsere falsche Erkenntniß hat einigen Grund in den Sinnen, und wir müsten also, einen jedweden Irrthum, einen Betrug der Sinne nennen, wenn wir durch einen solchen Betrug eine jede falsche Vorstellung verstehen wollen, die von den Sinnen abhanget. Da dieses nun wider allen Gebrauch zu reden ist; so verstehen wir, durch einen Betrug der Sinne, nur eine solche falsche Vorstellung, die auf eine nähere Art von den Sinnen abhanget. Wenn uns z. E. ein eckigter Thurm von ferne rund zu seyn scheint, so sagen wir, daß dieses ein Betrug unserer Sinne sey.

§. 544.

Unsere Empfindungen entstehen unmittelbar, durch die Aufmerksamkeit auf gegenwärtige Dinge §. 528. Wenn also unsere Seele eine Empfindung in sich hervorbringen will, so braucht sie dieselbe nicht aus andern Vorstellungen herzuleiten, sondern sie braucht nur die gegenwärtigen Dinge anzuschauen; ob gleich durch vorhergehende Vorstellungen, die Aufmerksamkeit bestimt werden kan, um gegenwärtige Dinge anzuschauen. Allein die übrigen Vorstellungen stellen uns abwesende Dinge vor, und die Seele kan sie nicht durch einen ohngefehren Zufall, oder schlechterdings in sich durch einen Sprung hervorbringen. Folglich leitet sie dieselbe aus andern Vorstellungen, durch einen Schluß, her. Folglich muß ein Betrug der Sinne entweder eine Empfindung seyn, und alsdenn würde er von

den

den Sinnen zunächst abhangen; oder er ist eine andere Vorstellung. Soll nun diese andere Vorstellung auf eine nähere Art von den Sinnen abhangen, oder soll sie ein Betrug der Sinne seyn, so muß sie die Seele aus einer Empfindung vermittelst eines Schlusses herleiten. Dieser Schluß ist entweder ein Vernunftschluß, oder ein dunkeler und verworrener Schluß. In dem ersten Falle ist sich die Seele einer Empfindung bewußt, und noch einer andern Vorstellung, die mit der Empfindung einen Theil gemein hat, und aus diesen beyden Vorstellungen leitet sie, als aus zwey Vordersätzen, den Betrug der Sinne, als einen Schlußsatz, her. In dem andern Falle leitet sie zwar, den Betrug der Sinne, aus einer Empfindung, und einer andern mit derselben verknüpften Vorstellung her. Allein sie ist sich dieser Vorstellungen nicht besonders bewußt, und sie verwechselt demnach die falsche Vorstellung, die sie aus der Empfindung herleitet, mit der Empfindung selbst, oder unterscheidet sie nicht von einander, und bildet sich also ein, daß sie durch ihre Sinne die Vorstellung erlange, die ein Betrug der Sinne ist. Dieser letzte Fehler wird, **der Fehler des Erschleichens**, genannt. Exempel will ich, der Kürze wegen, bis ins folgende versparen.

§. 545.

Was die Empfindungen selbst betrift, so kan man sich aufs gewisseste überzeugen, daß keine derselben falsch seyn könne, sondern daß sie vielmehr zu den allerrichtigsten Vorstellungen gehören, deren unsere Seele irgends nur fähig ist. Denn sie mögen entweder innerliche, oder äusserliche Empfindungen, oder beydes zu gleicher Zeit seyn, so stellen sie uns entweder gegenwärtige Veränderungen unserer Seele, oder unseres Körpers, oder beyde zu gleicher Zeit vor §. 529. Folglich stelt uns eine jedwede Empfindung gegenwärtige Veränderungen vor, und zwar so, wie sie bey einander entweder würklich sind, oder auf einander folgen §. 518. 537. Folglich stellen sie uns Sachen vor, die in dieser Welt würklich sind, und also die gröste Wahrheit

heit und Gewißheit haben, die endliche Dinge haben können §. 345. Da nun eine jedwede Vorstellung wahr ist, die uns mögliche und wahre Sachen vorstelt, indem sie alsdenn nicht nur eine Vorstellung zu seyn scheint, sondern es auch in der That ist §. 489, so sind alle unsere Empfindungen so richtige und wahre Vorstellungen, als nur irgends eine Vorstellung seyn kan, und es ist demnach keine Empfindung ein Betrug der Sinne, oder unsere Sinne betrügen uns niemals §. 543. Wir können uns, von der Richtigkeit dieses Beweises, noch durch verschiedene Betrachtungen überzeugen. Einmal ist es allerdings gewiß, daß wir viele Gewalt über unsere Empfindungen haben. Allein diese Gewalt erstreckt sich nicht weiter, als sie ofte zu befördern oder zu verhindern §. 540. 541. Es steht nicht in unserer Gewalt, eine gegenwärtige Veränderung anders zu empfinden, als es die Beschaffenheit und Stärke dieser Veränderung mit sich bringt. Wenn der Zucker auf unserer Zunge zerschmolzen ist, so müssen wir die Veränderung, die er auf der Zunge verursacht, so empfinden, wie wir sie empfinden. Folglich sind unsere Empfindungen Würkungen der gegenwärtigen Veränderungen, die nach Gesetzen der Natur erfolgen, welche nicht in unserer Gewalt stehen. Da nun zwischen allen Würkungen und Ursachen, eine Aehnlichkeit und Gleichheit ist §. 254. 255, so sind auch alle unsere Empfindungen den Veränderungen in uns ähnlich und gleich, die sie vorstellen; und da sie also mit denenselben übereinstimmen, so sind sie wahre Bilder derselben. Zum andern ist die Kraft unserer Seele eine Kraft, welche sich diese und keine andere Welt vorstellen soll. Wenn nun unsere Empfindungen falsch wären, so würden sie uns entweder ganz unmögliche Dinge vorstellen, oder Dinge die in dieser Welt nicht möglich sind. In beyden Fällen würden sie uns nicht, diese Welt, verstellen. Und da die Unrichtigkeit unserer Empfindungen sich, durch unsere ganze übrige Erkenntniß, verbreiten würde; so würde alsdenn unsere Seele, keine Vorstellungskraft dieser

Welt

Welt, seyn. Sie würde durch einen Irrthum in diese Welt versetzt worden seyn, und die Schuld davon würde auf den Urheber der Welt zurückfallen: weil er entweder in diese Welt denkende Substanzen gesetzt haben würde, die in eine andere Welt gehören; oder weil er die übrige Welt, den Empfindungen unserer Seele, nicht gemäß eingerichtet hätte. Wenn man also, die unendliche Weisheit des Urhebers der ganzen Welt, mit zu Rathe zieht, so kan man nicht anders als annehmen, daß unsere Empfindungen solche Abdrucke der gegenwärtigen Veränderungen in uns sind, welche einen solchen Grad der Wahrheit haben, als erfodert wird, wenn wir uns diese Welt so vorstellen sollen, als es die Erreichung aller Absichten erfodert, um welcher willen uns GOtt erschaffen hat.

§. 546.

Da nun, ein Betrug der Sinne, keine Empfindung selbst seyn kan §. 545. so ist er eine falsche Vorstellung, die wir aus andern Vorstellungen schliessen, entweder durch einen deutlichen Schluß, oder durch einen dunkeln und verworrenen Schluß §. 544. Ist das erste, so sind wir uns einer Empfindung und einer andern Vorstellung, die mit jener einen Theil gemein hat, bewußt, und aus beyden leiten wir deutlich diejenige falsche Vorstellung her, die wir einen Betrug der Sinne nennen. Und wenn das ist, so ist unser Vernunftschluß falsch, und er muß also, vermöge dessen, was ein jeder aus der Vernunftlehre weiß, entweder in der Form oder in der Materie fehlen. Ist das erste, so entsteht der Betrug der Sinne, indem wir eine Empfindung, mit einer andern wahren Vorstellung, auf eine unrichtige Art verknüpfen, und also ist die Empfindung samt den Sinnen an diesem Betruge unschuldig. Gesetzt, daß jemand einen viereckigten Thurm von ferne sieht, und denselben für rund hält, weil er ihm rund zu seyn scheint, und er wolte so schliessen: alle runde Körper scheinen in der Ferne rund, dieser Thurm scheint in der Ferne rund, und also ist er rund. Hier ist unleugbar, daß die beyden ersten

Sätze wahr sind, und daß der letzte falsch ist, weil der Schluß in der Form unrichtig ist. In der andern Figur kan man niemals, bejahender Weise, schliessen. Es ist eben ein solcher Schluß, als wenn man schliessen wolte: der Mensch ist ein Sünder, nun ist der Teufel auch ein Sünder, also ist der Teufel ein Mensch. Kan man nun wohl sagen, unsere Augen betrügen uns in diesem Falle? Ist der Vernunftschluß in der Materie falsch, so müste entweder die Empfindung falsch seyn, oder die andere Vorstellung. Das erste ist nicht möglich. Folglich wenn wir bey Gelegenheit einer Empfindung uns betrügen, und in der Art zu schliessen nicht irren, so verbinden wir mit der Empfindung eine andere Vorstellung, die falsch ist, und die wir durch ein Vorurtheil für wahr halten. Und also liegt, auch in diesem Falle, die Schuld des Betrugs der Sinne nicht in unsern Empfindungen, sondern in unsern Vorurtheilen. Gesetzt man wolte so schliessen: Ein Körper hat die Gestalt, die er uns von ferne zu haben scheint, nun scheint uns dieser Thurm von ferne rund zu seyn, also ist er würklich rund. Ein jedweder sieht, daß der erste Satz falsch ist, und daß er folglich die Ursach, von der Unrichtigkeit des letzten Satzes, ist. Da nun der Fehler des Erschleichens in der That ein Schluß ist, nur daß wir uns der verschiedenen Theile, aus denen er besteht, nicht bewußt sind; so liegt auch in diesem Falle, die Schuld des Betrugs der Sinne, entweder in der unrichtigen Art zu schliessen, oder in der Unrichtigkeit der andern Vorstellung, die wir mit der Empfindung verknüpfen. Wenn wir durch den Fehler des Erschleichens betrogen werden, so bilden wir uns um so vielmehr ein, daß uns unsere Sinne betriegen, weil wir uns selbst nicht bewußt sind, daß wir mit unsern Empfindungen andere Vorstellungen verbinden, und daraus Schlüsse machen. Es dünkt uns demnach alsdenn, als wenn wir weiter nichts thäten, als empfinden, und wir solten manchmal drauf schwören, daß eine Sache rund sey, weil wir es unserm Bedünken nach mit unsern Augen sehen.

§. 547.

§. 547.

Durch **Blendwerke der Sinne**, oder Gaukeleyen, verſteht man ſolche Sachen oder Handlungen, die mit Fleiß ſo eingerichtet werden, daß dadurch die Sinne betrogen werden können. So machen Taſchenſpieler, falſche Propheten, Schwärmer in der Religion, und wie alle übrige Gaukler heiſſen mögen, den Leuten ein Blendwerk vor, indem ſie ſo geſchickt ihre Poſſen zu machen wiſſen, daß man ofte drauf ſchwören ſolte, man ſehe es mit ſeinen eigenen Augen, daß etwas ſo oder ſo geſchehe. Ein Blendwerk iſt entweder ein **kräftiges**, oder ein **unkräftiges Blendwerk der Sinne**. Aus jenem entſteht würklich ein Betrug der Sinne, aus dieſem aber nicht. Wenn zwey Leute einem Taſchenſpieler zuſehen, ſo ſind die Gaukeleyen deſſelben in Abſicht auf den einen kräftig, wenn derſelbe in der That zu ſehen glaubt, daß er ſich z. E. ein Meſſer in die Augen ſteche, in Abſicht auf den andern aber unkräftig, welcher weiß, wie dieſe Poſſen zugehen. Da nun aller Betrug der Sinne aus Vorurtheilen, oder aus einer unrichtigen Art zu ſchlieſſen entſteht §. 546, ſo kan keinem Menſchen ein kräftiges Blendwerk vorgemacht werden, der von allen Vorurtheilen frey iſt, und der niemals auf eine unrichtige Art ſchließt. Je mehr Vorurtheile aber jemand im Kopfe hat, die auf Empfindungen können angewendet werden, und je gröſſer ſeine Fertigkeit iſt, aus wahren Gründen auf eine falſche Art zu ſchlieſſen, deſto mehr ſind ſeine Sinne der Gefahr betrogen zu werden ausgeſetzt, und deſto leichter und öfter kan ihm ein kräftiges Blendwerk vorgemacht werden. Nun iſt wohl kein Menſch zu finden, der von allen Vorurtheilen frey iſt, und der niemals auf eine unrichtige Art ſchließt. So weit kan es wohl ein Menſch bringen, daß er nicht leicht irrt, wenn er deutlich ſchließt; allein wer ſchließt, bey allen ſeinen Empfindungen, deutlich? Folglich iſt wohl kein Menſch zu finden, der ſich allemal vor dem Fehler des Erſchleichens hüten ſolte. Und folglich iſt kein Menſch ſo klug, verſtändig und vorſichtig,

daß er von allem Betruge der Sinne frey seyn solte, und daß er niemals durch ein Blendwerk kräftig bezaubert werden solte. Allein je dummer die Zeiten und Personen sind, desto leichter und häufiger sind die kräftigen Blendwerke der Sinne. Daher die Gaukler in der Religion niemals und nirgends mehr Beyfall finden, als unter dem Pöbel, unter dummen Leuten, und in finstern Zeiten. Die Aufklärung der Wissenschaften entdeckt die Vorurtheile der Welt, und legt also dem Betruge der Sinne mächtige Hinderniße in den Weg.

§. 548.

Wenn man bedenkt, wie viele grosse und gefährliche Irrthümer, aus den Betrügereyen der Sinne, z. E. aus den Gaukeleyen in der Religion, entstanden sind, und noch entstehen: so wird man es für eine höchst wichtige Sache halten, einen Menschen dafür in Sicherheit zu setzen. Nun kan dieses erstlich geschehen, wenn man, durch eine gesunde Vernunftlehre, die Fertigkeit erlangt, aus angenommenen Gründen auf eine richtige Art die Folgen herzuleiten. Und zum andern, wenn man die Vorurtheile entdeckt, worauf der Betrug der Sinne, und die kräftige Würkung aller Gaukeleyen, beruhet. Und da wollen wir ein fünffaches Vorurtheil bemerken, durch welches wir verleitet werden können, bey Gelegenheit unserer Empfindungen auf falsche Vorstellungen zu gerathen, und es ist zu wünschen, daß man noch mehrere Vorurtheile entdecke, die vielleicht hieher gehören. 1) Das Vorurtheil des Thomas: wenn man annimt, daß dasjenige, was wir selbst nicht erfahren, oder klar empfinden, nicht würklich, oder wohl gar nicht einmal möglich sey, und auch von andern nicht erfahren werde, ob sie gleich in andern Umständen sich befinden als wir. Nach diesem Vorurtheile leugnete Thomas die Auferstehung Christi, weil er selbst ihn nicht gesehen hatte, ja er setzte sich es recht vor, sie so lange zu leugnen, bis er selbst ihn würde gesehen und mit seinen Händen betastet haben. Es ist aber ein offenbar

bar falscher Satz. Was ich nicht empfinde, das kan mir nicht gegenwärtig seyn, oder ich merke wenigstens seine Gegenwart nicht. Da aber meine Sinne nicht allwissend sind, so kan es demohnerachtet gegenwärtig, wenigstens an andern Orten und zu andern Zeiten seyn, und es kan also von andern Leuten erfahren werden. Es ist daher sehr ungereimt, wenn man anderer Leute Erfahrungen bloß deswegen leugnet, weil man selbst sie nicht hat, wie die Freygeister die übernatürlichen Erfahrungen der Frommen leugnen, weil sie selbst so unglückseelig sind, und dieselben nicht haben. Unterdessen begehen unendlich viele Leute den Fehler, daß sie nach diesem Vorurtheile schliessen, und deshalb von ihren Sinnen betrogen werden. So leugnen viele die Bewegung des Erdbodens, weil sie dieselbe nicht erfahren, und daher glauben sie, daß man mit Händen greifen könne, der Erdboden stehe stille. Allein ein anderes ist es, wenn wir sagen: wir erfahren nicht, daß etwas sey; und ein anderes, wenn wir sagen: wir erfahren, daß es nicht sey. Das erste können wir unendlich ofte mit Wahrheit sagen, wir erfahren z. E. die Bewegung der Erde nicht. Das letzte aber können wir niemals, mit Wahrheit, sagen. Denn keine richtige Empfindung kan verneinend seyn. Sie müste uns alsdenn was abwesendes vorstellen, allein wir empfinden nur das Gegenwärtige. Folglich betrügen wir uns allemal, vermöge dieses Vorurtheils, in unsern Erfahrungen, wenn wir verneinende Erfahrungen machen, oder annehmen, daß die Erfahrung uns unmittelbar unterrichte, daß etwas nicht sey, oder daß es dieses oder jenes Prädicat nicht habe. Daher verbergen die Taschenspieler die Art, wie sie etwas thun, vor den Augen der Zuschauer, und eben dadurch machen sie ihnen ein Blendwerk vor, weil die meisten Menschen dasjenige leugnen, was sie nicht sehen.

2) Was mit einer gewissen Vorstellung einigermassen übereinstimt, das stimt gänzlich mit ihr überein, oder ist sie selbst. Dieser Satz ist offenbar falsch, weil diejenigen Dinge, die einigermassen einander ähnlich und

gleich sind, doch sehr weit von einander unterschieden seyn können. Dieses Vorurtheil ist ebenfals, eine sehr fruchtbare Quelle des Betrugs der Sinne. Ein Mensch hat z. E. in theologischen Büchern, die Beschreibungen der übernatürlichen Gnadenwürkungen gelesen, oder er hat sich, durch den mündlichen Unterricht, eine Vorstellung von denselben gemacht. Nun spührt er bey sich, wenn er etwa in der Bibel liest, gewisse Veränderungen, die eine Aehnlichkeit mit vorerwehnter Vorstellung haben. Ohne weiteres Bedenken nimt er nun an, daß er die Gnade GOttes in seiner Seele fühle. Und alle gründliche Gottesgelehrte wissen, daß ein solcher Mensch sich eben so betrügen kan, als ein Mensch, der in der Nacht etwas hört oder sieht, und um der Aehnlichkeit desselben willen, mit den Gespensterhistorien, die er im Kopfe hat, ohne weitere Untersuchung es für ein Gespenst hält. 3) **Dinge, die neben einander würklich sind, oder auf einander folgen, von denen ist das eine die würkende Ursach des andern, vermittelst eines reellen Einflusses.** Dieser Satz ist offenbar falsch. Unendlich viele Dinge, z. E. Menschen, sind in der Welt neben einander, oder folgen auf einander, die zwar, um des allgemeinen Zusammenhangs willen mit einander verbunden sind, doch aber nicht so, daß sie einander durch einen reellen Einfluß zunächst, oder auf eine nähere Art hervorbringen. Auf diese Art betrügen sich manche Aerzte, welche einem Kranken Arzeneyen geben, und die guten Veränderungen, welche auf den Gebrauch der Arzeneyen folgen, für Würkungen der Arzeneyen halten; eben so, als wenn alle merkwürdige Begebenheiten, die auf einen Cometen erfolgen, für Würkungen desselben gehalten werden. Dieses Vorurtheils bedienen sich ebenfals die Taschenspieler. Sie nehmen eine Handlung vor, welche zu dem, was sie machen wollen, gar nichts beyträgt. Unterdessen da sie dieselbe zugleich oder kurz vorher verrichten, so bildet sich der leichtgläubige Zuschauer ein, die Sache sey durch diese Handlung geschehen. 4) **Was wir in einigen, vielen,**

oder

oder in den meisten Dingen einer Art und Gattung erfahren, das komt allen Dingen derselben Art und Gattung zu. Es ist unnöthig zu sagen, daß dieser Satz falsch sey, denn jedermann sieht, daß er von dem Besondern aufs Allgemeine auf eine unrichtige Art schließt. Unterdessen betrügen wir uns in unsern Empfindungen, vermöge dieses Vorurtheils, so ofte, so ofte wir abstracte und allgemeine Vorstellungen, Urtheile und Wahrheiten, für Erfahrungen halten, und uns einbilden, die blosse Erfahrung zeige uns die Allgemeinheit einer Vorstellung. Dieses ist aber gar nicht möglich. Die blosse unmittelbare Erfahrung ist allemal eine Empfindung, und folglich eine Vorstellung einzelner gegenwärtiger Dinge, welche also keine abstracten und allgemeinen Dinge sind. So betrügt sich ein jedweder, welcher durch seine Erfahrung zu wissen sich einbildet, daß es niemand mit ihm gut meyne, daß eine Arzeney in allen Fällen gut sey, weil er sie in den meisten für gut befunden, u. s. w. 5) Die äusserlichen Empfindungen stellen uns, die Beschaffenheiten und Grössen der Gegenstände selbst, vor; oder sie sind Bilder, welche uns nicht nur zunächst eine Beschaffenheit in dem Gegenstande vorstellen, sondern welche auch derselben ähnlich sind. In diesem Irrthume stecken die allermeisten Menschen, und das ist die vornehmste Ursach, warum nachdenkende Köpfe auf den Einfall gerathen sind, zu sagen, daß die Sinne uns betrügen. Jederman bildet sich ein, er sähe es mit Augen, daß die Röthe in dem rothen Tuche sey, u. s. w. Allein ein geringes Nachdenken kan uns, von der Unrichtigkeit dieser Einbildung, überführen. Ich will nur zwey Beyspiele, zur Erläuterung, anführen. Gesetzt, wir sehen einen rothen Körper: so mag man eine Theorie von den Farben annehmen, welche man will, so ist unleugbar, daß die Lichtstralen unter einem gewissen Winkel, und in einer gewissen Stärke, zurückgeworfen werden, und in die Augen fallen. Daselbst bringen sie eine gewisse Bewegung hervor, und die empfindet die Seele,

und die nennen wir roth. Folglich kan diese Empfindung, weil sie uns eine Würkung der Lichtstralen vorstelt, keine Beschaffenheit des Gegenstandes uns vorstellen, sondern der Körper muß nur so beschaffen seyn, daß er das Licht dergestalt zurückwirft, wie es zur Hervorbringung dieser Würkung erfodert wird. Auf eine ähnliche Art verhält es sich, wenn uns ein viereckigter Thurm von ferne rund zu seyn scheint. Aus der Optik kan man lernen, daß die Lichtstralen, die von einem eckigten Körper abprallen, endlich, nach den Gesetzen der Bewegung, in einen Circul zusammenfliessen, und also müssen sie im Auge ein rundes Bild machen. Folglich betrügen uns unsere Augen nicht, wenn sie uns einen eckigten Körper von ferne als rund vorstellen, sondern wir betrügen uns selbst, wenn wir uns einbilden, daß die Körper accurat so beschaffen sind, als die Würkungen, die sie in den Werkzeugen unserer Sinne verursachen, und die Empfindungen derselben. Da nun die Werkzeuge der Sinne, bey verschiedenen Menschen, verschieden seyn können; so kan ich unmöglich wissen, ob meine Empfindungen eben so sind, als die Empfindungen anderer Leute. Vielleicht sind die Menschen darin gewaltig von einander verschieden, und vielleicht empfinde ich die Grösse einer Elle eben so, wie derandere dreyvierthel Ellen empfindet. Oder man setze, daß ich und ein anderer eine Grösse sehen, die wir alle beyde der Länge nach eine Elle nennen; gesetzt, daß durch ein Wunderwerk die Empfindung, die der andere von dieser Grösse hat, in meine Seele versetzt würde: so würde vielleicht dieselbe eben die Empfindung seyn, die ich gewöhnlicher Weise von einer Grösse habe, die ich dreyvierthel Ellen zu nennen pflege. Dieser Gedanke wird vermuthlich, den meisten Lesern, sehr seltsam zu seyn scheinen; allein man wird bey genauerem Nachdenken finden, daß er nicht ohne Grund angenommen werden kan.

§. 549.

Aus den vorhergehenden Untersuchungen erhellet demnach, daß wir, wenn wir versichert sind, daß wir keine Vor-

Vorstellung, die wir aus unsern Empfindungen herleiten, für die Empfindungen selbst halten, uns völlig von der Wahrheit unserer Empfindungen versichert halten können, und daß wir uns auf dieselben mit der ungezweifelsten Zuversicht verlassen können. Folglich haben alle unsere Empfindungen, die in der That keine andere Vorstellungen als Empfindungen sind, und welche mit keinen andern Vorstelluungen untermengt sind, eine völlige und ungezweifelte Gewißheit §. 504. Allein das ist eine ganz andere Frage: ob wir Menschen uns in allen Fällen zuversichtlich auf unsere Empfindungen, oder auf diejenige Erkenntniß, die wir für Empfindungen und Erfahrungen halten, verlassen können? Wenn man bedenkt, wie tief die Vorurtheile bey uns sich einwurzeln können, wie natürlich es uns werden kan, nach ihnen zu schliessen, und wie unvermerkt wir den Fehler des Erschleichens begehen können: so wird man gerne zugestehen, daß man die allergenaueste Untersuchung anstellen müsse, ehe man eine Erkenntniß, die wir für eine Erfahrung halten, für gewiß ansehen. Man muß erst untersuchen, ob das, was man für eine Empfindung hält, in der That eine Empfindung sey. Alsdenn erst, und nicht eher, kan man von ihrer Wahrheit überzeugt seyn. Da nun zu dieser Untersuchung sehr viel Nachdenken und Ueberlegung erfodert wird, so kan man leicht zeigen, daß der Weg der Erfahrung, so wie ihn die Menschen wandeln, eben der Gefahr zu irren ausgesetzt sey, als die übrigen Wege der menschlichen Erkenntniß. Jederman weiß ja, daß Leute ofte ihr Leben zum Pfande setzen solten, daß sie etwas mit ihren eigenen Augen gesehen. Sie zweifeln nicht im geringsten an der Wahrheit desselben, und gleichwohl findet man nur gar zu ofte, daß es falsch sey. Und das ist die Ursach, warum selbst die Gelehrten, in ihren vermeinten Erfahrungen, ofte einander widersprechen.

§. 550.

Wir haben, bey unsern Empfindungen, noch eine merkwürdige Veränderung anzumerken. Da nemlich die

Empfindungen, wenn sie neu sind, eben um ihrer Neuigkeit willen, einen hohen Grad der Klarheit und Stärke besitzen, wenn kein anderweitiges Hinderniß ihrer Klarheit und Stärke vorhanden ist §. 523, so kan man auch sagen, daß die Empfindungen, wenn sie lange in der Seele fortdauren, und nicht anderwerts woher einen Zufluß von stärkerm Lichte erhalten, selbst durch die Zeit und ihr Alter verdunkelt und geschwächt werden. Die Neuigkeit ist nicht, die einzige Quelle der Klarheit der Empfindungen. Folglich kan eine Empfindung lange fortdauren, und nach und nach immer klärer und stärker werden, wenn z. E. ihr Gegenstand, und dessen Würkung in die Werkzeuge unserer Sinne, vermehrt wird. Gesetzt, daß ich eine Wunde bekomme: so kan die Empfindung des Schmerzes viele Wochen hintereinander fortdauren, und mit der Zeit viel stärker und heftiger werden, wenn die Wunde sich immer mehr und mehr verschlimmert, und der Wundarzt genöthiget wird, zu brennen und zu schneiden. Allein wenn eine Empfindung lange in der Seele fortdaurt, und durch keine anderweitigen Ursachen vermehrt wird; so nimt, der Grad ihrer Klarheit, von selbst mit der Zeit immer mehr und mehr ab, je älter sie wird. Denn ihre Neuigkeit nimt alle Augenblick ab, und ihr Alter nimt beständig zu, und sie wird also natürlicher Weise von selbst immer dunkeler und schwächer. Dazu komt noch, daß neben ihr beständig immer andere und andere Empfindungen und Vorstellungen entstehen, wodurch die Aufmerksamkeit zerstreuet, und von dieser Empfindung abgezogen wird. Folglich wird ihre Klarheit, durch andere Vorstellungen, immer almälig vermindert. Daher komts, daß wir manche Empfindungen gar nicht mehr merken, z. E. den gewöhnlichen Schlag des Herzens, den Lauf des Bluts, den Druck der Luft, ob man gleich unleugbar sieht, daß man diese Dinge empfinde. Wenn ein Verbrecher auf den Vestungsbau gebracht wird, so ist ihm die neue Lebensart im Anfange unleidlich, endlich empfindet er dieselbe nicht sonderlich. So geht es auch, mit allen

allen angenehmen Lebensarten, im Anfange. Wer nach einer bisherigen schlechtern Lebensart zuerst einen guten Tisch bekomt, der hat die lebhaftesten Empfindungen des Geschmacks. Endlich wird er des guten Tisches gewohnt, und er ißt von den besten Gerichten, ohne sonderlich lebhafte Empfindung. Man kan überhaupt sagen, daß unsere Empfindungen niemals, in einem gleichen Grade, fortdauren können. Denn sie werden entweder, durch eine anderweitige Ursach, in ihrer Fortdauer klärer und stärker, oder nicht. In dem letzten Falle werden sie, von einem Augenblicke zum andern, dunkeler und schwächer, wie ich gezeigt habe, ob man gleich diese Abnahme nicht alsobald merken kan. Wenn also eine Empfindung ihren höchsten Grad erreicht hat, dessen sie in unserer Seele fähig ist; so nimt sie wieder ab, weil es unmöglich ist, daß sie grösser werden solte. Daher komts, daß, wenn Freude und Betrübniß am heftigsten sind, sie wieder abnehmen. Sehr starke Empfindungen haben keine lange Dauer. Die stärksten Wollüste sind kurz, mäßigere Empfindungen aber können länger dauren.

§. 551.

Aus der bisherigen Theorie von unsern Empfindungen lassen sich, einige Zustände unserer Seele, erklären, wohin wir vor allen Dingen den Schlaf und das Wachen rechnen. Es gibt Leute, welche schlechterdings nicht zugeben wollen, daß die Seele wache oder schlafe, und welche annehmen, daß diese Veränderungen bloß unsern Leib angehen. Nun geben wir gerne zu, daß in dem Leibe, beym Wachen und Schlafen, nothwendig gewisse Veränderungen angetroffen werden müssen, und daß das Schlafen und Wachen der Seele, von diesen Veränderungen, abhange. Allein wir müssen dasjenige, was bey solchen Zuständen in der Seele vorgeht, von demjenigen unterscheiden, was dabey in dem Körper sich zuträgt, und das erste gehört in die Psychologie, was aber in dem Körper vorgeht, muß in der Physiologie untersucht werden. Nun sagen wir, daß wir wachen, wenn unsere äusserlichen Empfindungen klar sind;

oder wenn wir uns, des gegenwärtigen Zustandes unseres Körpers, bewußt sind. Und wir wachen auf, wenn wir anfangen, uns des gegenwärtigen Zustandes unseres Körpers bewußt zu werden. Wenn wir frühmorgens aufwachen, so werden wir uns unseres Körpers bewußt, und wir werden uns des Schlafzimmers, des Bettes bewußt, wir hören und sehen, mit einem Bewußtseyn. So lange also nur einige äusserliche Empfindungen klar sind, so lange wachen wir. Wir schlafen ein, wenn unsere äusserlichen Empfindungen verdunkelt werden, und die Bewegungen unseres Leibes, ohne welche wir nicht lebendig bleiben könnten, bey nahe eben so bleiben als im Wachen, z. E. der Pulsschlag, der Umlauf des Bluts, die Verdauung. Einige Veränderung geht freylich mit diesen Bewegungen beym Einschlafen vor, allein sie ist unmerklich. Der Schlaf ist demnach derjenige Zustand der Dunkelheit aller unserer äusserlichen Empfindungen, in welchem diese Lebensbewegungen des Leibes, so viel man merken kan, eben so bleiben als im Wachen. Im Schlafe können, wenn wir träumen, unsere innerlichen Empfindungen klar bleiben, und folglich beruhet, der ganze Unterschied des Wachens und des Schlafs, was die Seele betrift, auf den äusserlichen Empfindungen, welche im Wachen klar, im Schlafe aber sämtlich dunkel sind. Im Schlafe weiß man nicht, wo man ist, und selbst die Krankheiten des Leibes merkt man ofte im Schlafe nicht. Der Schlaf verschaft unserer Seele einen doppelten Vortheil, und eben deswegen ist er der Seele natürlicher Weise nothwendig. Einmal würde, die endliche Kraft unserer Seele, ermüdet werden, und endlich ganz mat werden, wenn sie sich nicht im Schlafe wieder erholte. Endliche Kräfte, die immer ohne Unterbrechung in einem hohen Grade würksam sind, werden verdorben. Und zum andern bekommen nach dem Schlafe, unsere äusserliche Empfindungen, wiederum eine Neuigkeit; und folglich befördert der Schlaf die Klarheit derselben. Beydes bestätiget bey uns, die tägliche Erfahrung. Und der Schlaf

ist

ist also der Schatten der Seele, welcher die Klarheit der Erkenntniß im Wachen erhöhet.

§. 552.

Da wir von unserer Geburt an, wenn wir wachen, beständig klare Empfindungen haben, so weiß ein jedweder Mensch aus seiner Erfahrung, wie klar seine Empfindungen gewöhnlicher Weise zu seyn pflegen. Bey einem jedweden Menschen haben, die Werkzeuge der Sinne, eine gewisse bestimte Einrichtung, und seine Aufmerksamkeit hat einen gewissen Grad. Da nun von beyden, der Grad der Klarheit der Empfindungen, abhanget §. 536. 507, so ist der eine Mensch eines grössern Grades der Klarheit in seinen Empfindungen fähig, als der andere. Krankheiten können diesen Grad ungewöhnlich verändern, schwächen oder vermehren. Allein so lange ein Mensch gesund ist, so lange haben seine Empfindungen einen gewissen gewöhnlichen Grad der Klarheit, den ein jeder Mensch aus der Erfahrung recht gut kennt, und alsobald wissen kan, ob seine Empfindungen diesen Grad haben, oder nicht. So lange nun unsere Empfindungen diesen bey uns gewöhnlichen Grad der Klarheit haben, so lange sagen wir, **daß wir bey uns selbst sind**, oder **daß wir unserer mächtig sind.** Alsdenn sind wir in einem uns gewöhnlichen Grade bewußt, wo wir sind, mit wem wir reden, oder sonst zu thun haben, welche Zeit es ist u. s. w. Folglich können wir alsdenn allen unsern Umständen, in denen wir uns befinden, gemäß denken und handeln. Wenn nun einige Empfindungen in einem so hohen und ungewöhnlichen Grade klar werden, daß alle übrige Empfindungen merklich durch sie verdunkelt werden, so **wird man ausser sich gesetzt, man ist nicht bey sich selbst, man vergißt seiner selbst.** So kan ein Mensch in heftigen Leidenschaften, durch Zorn, Rachgier, Liebe, ausser sich gesetzt werden. Die Empfindung der Beleidigung wird bey einem Zornigen so lebhaft, daß er nichts weiter sieht und hört. Er ist sich des Orts, der Zeit, und anderer Umstände

stände nicht mehr bewußt. Er denkt nicht mehr an seine eigene Würde. Daher redet und handelt er ganz anders, als seine eigene Würde, und die übrigen dermaligen Umstände erfodern. Eben so kan ein Mensch, durch Schreck, auser sich gesetzt werden. Wenn ein Mensch durch innerliche Empfindungen auser sich gesetzt wird, so wird er **entzückt**, und die **Entzückung** ist der Zustand der menschlichen Seele, in welchem sie durch innerliche Empfindungen auser sich gesetzt wird. So entzücken Redner und Dichter, wenn sie so schöne Gedanken in ihren Lesern und Zuhörern hervorbringen, daß das Gefühl dieser Schönheiten dieselben ganz einnehmen, und sie auser sich setzen. Und das kan ganz natürlich zugehen, weil ein gröseres Licht das kleinere verdunkelt §. 508. Folglich gibt es natürliche Entzückungen, welche durch die Natur der Seele, nach den Regeln der Veränderungen der Erkenntniß, und der Erkenntnißvermögen, gewürkt werden §. 406. Eine Entzückung aber würde eine unnatürliche Veränderung der Seele seyn, wenn sie nicht durch die Natur der Seele, sondern durch die Natur eines andern Dinges gewürkt würde §. 413; und wenn sie noch dazu durch die Natur keines einzigen endlichen Dinges gewürkt würde, so wäre sie eine übernatürliche Entzückung, und ein Wunderwerk in der Seele §. 413. 414. Ein Weltweiser kan nicht annehmen, daß es in der menschlichen Seele würklich übernatürliche Entzückungen gebe. Er weiß nur von ihnen so viel, als er von allen übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken weiß, nemlich daß sie an sich und unter gewissen Bedingungen möglich sind §. 415. 451-470. Ein Mensch kan manchmal mehr, manchmal weniger auser sich gesetzt und entzückt werden, nachdem die Empfindung, die ihn auser sich setzt, einen grössern oder kleinern Grad der Klarheit hat, und nachdem sie alle übrige mehr oder weniger verdunkelt. Wenn eine Empfindung so klar ist, daß sie die ganze Aufmerksamkeit beschäftiget, und alle übrigen ganz verdunkelt, so kan ein Mensch nicht stärker auser sich

gesetzt

gesetzt werden. Paulus ward, in den dritten Himmel, entzückt. Er macht davon eine solche Beschreibung, welche nicht nur unsere Erklärung bestätiget, sondern auch zeigt, daß er in einem recht hohen Grade entzückt gewesen.

§. 553.

Nicht nur durch den Schlaf, und alsdenn, wenn der Mensch ausser sich gesetzt wird, wird der Grad der Klarheit der Empfindungen merklich vermindert, und wohl gar alle Klarheit derselben ganz vertilgt; sondern es gibt auch noch einen andern Zufall, durch welchen, eben diese Veränderung in unsern Empfindungen, hervorgebracht wird. Nemlich die Klarheit und Stärke der Empfindungen, sonderlich der äusserlichen, hanget von der gehörigen Bewegung der Werkzeuge der Sinne, der Nerven und des Gehirns ab §. 536. Folglich müssen die Nerven, stark und geschwinde genung, bewegt werden können. Nun können die Nerven durch Dünste, die ins Gehirne steigen, und in die Nerven selbst dringen, schlaf werden, und alsdenn bewegen sie sich langsamer und schwächer, wie die Säyten einer Violine, wenn sie nicht straf genung angezogen sind, einen schwächern Ton von sich geben. Wie diese Veränderung in den Nerven durch Dünste, oder auf eine andere Art erfolge, das mögen diejenigen weiter und genauer untersuchen, welche den menschlichen Körper genauer betrachten. Uns ist es hier genung, wenn wir anmerken, daß diese Sache sich in der That angezeigter Maassen verhalte. Wenn nun die Nerven samt dem Gehirne, durch Dünste, zu der gehörigen Bewegung ungeschickter gemacht werden; so wird auch der Grad der Klarheit der Empfindungen, mitten im Wachen, merklich vermindert. Und wenn diese Dünste von dem Getränke herrühren, so sagt man, **der Mensch werde betrunken**, rühren sie aber von einer Krankheit her, so **wird er schwindlicht**, und sein Zustand heißt **der Schwindel**. Leute, die eine Anwandelung vom Schwindel bekommen, sagen selbst, es sey ihnen, als wenn sie betrunken wären. Es scheint ihnen, als wenn alles mit ihnen

in

in einem Creise herum gehe, und wenn der Schwindel groß ist, so hören und sehen sie nicht, sondern es wird ihnen ganz schwarz vor den Augen. Ein Betrunkener sieht und hört auch nicht recht, man muß ihm gewaltig in die Ohren schreyen, wenn er hören soll, und er selbst redet so laut, als wenn andere Leute eben so taub wären, als er selbst. Diese beyden Zustände bestätigen viele Stücke unserer Theorie von den Empfindungen, welche wir bisher vorgetragen haben.

§. 554.

Endlich gehört auch noch hieher die Ohnmacht, und der Todt. **Ein Mensch fält in Ohnmacht**, wenn alle seine äusserlichen Empfindungen ganz verdunkelt werden, und zu gleicher Zeit diejenigen Bewegungen seines Leibes, ohne welchen er nicht leben kan, sehr merklich geschwächt werden. Im Schlafe werden diese Bewegungen nicht merklich vermindert; allein in der Ohnmacht hören sie zwar nicht ganz auf, sie werden aber ofte so schwach, daß man kaum den Othem und den Pulsschlag bemerken kan. Manche ohnmächtige Leute werden wohl gar, für todt, gehalten. Und so lange dieser Zustand fortdaurt, so lange **liegt der Mensch in der Ohnmacht**. Wenn aber nicht nur alle äusserlichen Empfindungen der Seele verdunkelt werden, sondern auch die Lebensbewegungen in dem Körper ganz auf hören, so **stirbt der Mensch**, und es erfolgt **der Todt** desselben. Im Sterben hört der Puls zu schlagen auf, der Othem entgeht dem Menschen, und die Maschine des Körpers wird zerstöhrt. Ob bey dem Todte des Menschen noch mehr Veränderungen vorgehen, das läßt sich durch die bloße Erfahrung nicht ausmachen. So viel aber wollen wir noch bemerken, daß nicht nur die Ohnmacht ein mitler Zustand, zwischen dem Schlafe und dem Todte, sey; sondern daß auch diese drey Zustände, was die Seele betrift, einander sehr ähnlich sind, indem in allen dreyen, die äusserlichen Empfindungen der Seele, ganz verdunkelt werden. Man kan demnach, von einem derselben

ben auf den andern, mit vieler Wahrscheinlichkeit schliessen. Und gleichwie es einem Menschen, wenn er einschläft, nicht übel zu Muthe ist, auch nicht in dem Augenblicke, da er ohnmächtig wird, ob ihm gleich vorher übel zu Muthe ist; so kan man zwar zugeben, daß vor dem Todte viele ängstliche Empfindungen vorhergehen können, der Augenblick des Sterbens aber kan keine schmerzhafte Empfindung verursachen, weil der Todt die Seele in diesem Augenblicke fühlloß macht, oder weil er verursacht, daß sie aufhört, sich ihres Körpers bewußt zu seyn. Manche Menschen, wenn man auch von den moralischen Betrachtungen über den Todt abstrahirt, fürchten sich entsetzlich vor dem Tode, weil sie glauben, daß er ihnen die allerschmerzhafteste Empfindung verursachen werde. Allein die Natur selbst zeigt uns, durch den Schlaf und die Ohnmacht, daß man sich in diesem Stück gewaltig betrüge.

* *

Der andere Abschnitt, von der Einbildungskraft.

§. 555.

Wir sind uns, unserer vergangenen Veränderungen und Zustände, bewußt. Täglich erfahren wir dieses, indem wir uns heute in unsern Gedanken wiederum vorstellen können, was wir vor einem Augenblicke, vor etlichen Stunden, Tagen und Jahren gesehen, gehört, geschmeckt und überhaupt gedacht und empfunden haben. **Eine Einbildung** ist eine Vorstellung, unseres vergangenen Zustandes. Wenn wir an unsere vergangenen Zustände und Veränderungen gedenken, oder sie uns klar vorstellen, so haben wir auch eine Einbildung; allein wir können auch dunkele Einbildungen haben, und alsdenn stellen wir uns, unsere vergangenen Zustände, dunkel und ohne Bewußtseyn vor. Das Wort Einbildung hat auch eine schlimme Bedeutung, indem man darunter falsche Vorstel-

lungen überhaupt, und insonderheit von vergangenen Dingen versteht. So sagt man, daß ein Mensch sich etwas bloß einbilde, wenn er uns erzehlt, GOtt sey ihm erschienen, oder er habe ein Gespenst gesehen, und dadurch wollen wir zu verstehen geben, er mache sich eine falsche Vorstellung. Allein man braucht auch im gemeinen Leben dieses Wort in derjenigen Bedeutung, die wir ihm gegeben haben, indem wir einem Menschen eine starke Einbildungskraft zuschreiben, wenn er uns vergangene Sachen so lebhaft erzehlen kan, daß es ist, als wenn wir sie mit Augen sähen. Da wir nun unleugbar Einbildungen haben, so besitzt auch die Seele ein Erkenntnißvermögen, wodurch es ihr möglich ist, sich ihre vergangenen Zustände wieder vorzustellen, und dieses Vermögen nennt man die **Einbildungskraft**, oder die Phantasie. Da wir uns nun durch dieses Vermögen nichts anders als unsere vergangenen Zustände vorstellen, diese Zustände aber zu den vergangenen Zuständen der Welt gehören; so ist unsere Einbildungskraft nichts anders als ein Vermögen, das Vergangene in der Welt sich vorzustellen. Und wenn die Seele selbst Einbildungen in sich würkt, so braucht sie dazu keine andere Kraft, als die Vorstellungskraft der Welt §. 488. Wenn die Seele durch diese Kraft sich die Welt vorstelt, so kan sie sich auch vermöge derselben das Vergangene vorstellen. Und in so ferne besitzt sie die Einbildungskraft. Und da eine Einbildung würklich wird, wenn die Vorstellungskraft der Seele auf vergangene Dinge gerichtet wird; so besteht die Einbildungskraft in nichts anders, als in der Aufmerksamkeit auf unsere vergangenen Zustände §. 506.

§. 556.

Unsere Einbildungen sind nichts anders als Wiederholungen derjenigen Empfindungen, die wir vor demjenigen Augenblicke, in welchem die Einbildung würklich wird, gehabt haben, wir mögen sie nun entweder lange vorher, oder kurz vorher gehabt haben. Nemlich eine **Vorstellung wird hervorgebracht, oder entwickelt**, wenn ihre Dunkelheit

kelheit vermindert, und ihre Klarheit hervorgebracht und vermehrt wird. **Sie wird eingewickelt**, wenn ihre Klarheit vermindert wird, wenn sie dunkel wird, und wenn ihre Dunkelheit vermehrt wird. **Sie wird aber wiederholt**, oder **von neuem hervorgebracht**, wenn sie, nachdem sie eingewickelt worden, abermals entwickelt wird. Nun sind unsere Einbildungen nichts anders, als Vorstellungen unserer vergangenen Veränderungen §. 555. Vergangene Dinge sind einmal gegenwärtig gewesen, und folglich stellen uns unsere Einbildungen Sachen vor, die wir vordem, als sie gegenwärtig waren, empfunden haben §. 528. Damals, als wir sie empfunden, entwickelte sich ihre Vorstellung in uns §. 529. Diese Empfindung ward mit der Zeit wieder dunkeler, und also eingewickelt §. 550, und durch die Einbildung wird sie von neuem hervorgebracht §. 555. Folglich ist eine Einbildung nichts anders als eine Empfindung, die wir vordem gehabt haben, und welche in unserer Seele entsteht, wenn der Gegenstand derselben abwesend, oder uns nicht gegenwärtig ist. Was wir niemals empfunden haben, das können wir uns auch nicht einbilden. Wer kan sich vorstellen, wie eine Speise geschmeckt hat, die er niemals gegessen? Folglich ist nichts in der Einbildungskraft, welches nicht vorher in den Sinnen gewesen. Gleichwie GOtt der Welt durch die Schöpfung ihre Würklichkeit gegeben, und ihr durch die Erhaltung ihre Fortdauer gibt; also sind die Sinne die Schöpfer der Vorstellungen von dieser Welt, und die Einbildungskraft ist die Erhalterin dieser Vorstellungen. Hätten wir keine Einbildungskraft, so würden wir eine Empfindung z. E. von der rothen Farbe, und wenn wir sie schon unendlich ofte gehabt hätten, dennoch allemal, wenn wir was rothes sehen, wie von neuem bekommen, und so, als damals, da wir zum ersten male was Rothes sahen.

§. 557.

Die Gegenstände aller unserer Einbildungen sind demnach Dinge, die wir vordem empfunden haben, die aber zu

der Zeit, da wir sie uns durch die Einbildungskraft vorstellen, und in so ferne wir sie uns durch diese Kraft vorstellen, abwesend sind §. 556. Wir können uns also, durch dieses Erkenntnißvermögen, vorstellen: 1) ganz vergangene Dinge, die gar nicht mehr gegenwärtig sind, und die wir vordem empfunden haben, z. E. den Schmerz einer Krankheit, die wir niemals wieder bekommen. 2) Vergangene Empfindungen von solchen Dingen, die zwar noch gegenwärtig sind, allein zu der Zeit so weit von uns entfernt sind, daß wir sie nicht klar empfinden können, z. E. wie ein guter Freund aussieht, der jetzt noch lebt, aber anderswo wohnet, als ich. 3) Das Vergangene an uns gegenwärtigen Dingen, z. E. wenn ein Bekanter vor meinen Augen steht, so kan ich mir einbilden, wie er vor einiger Zeit ausgesehen, oder wie seine Stimme klingt, ob er gleich nicht redet. Ja 4) wenn wir von einer Sache eine Empfindung gehabt haben, so ist die Erneuerung dieser Empfindung allemal eine Einbildung, wenn sie nur nicht durch die Sinne geschieht. Denn wenn ich z. E. eine Person sehe, und nach einer Stunde sehe ich sie wieder, so wird meine Empfindung, die ich vor der Stunde gehabt habe, erneuert, allein das ist keine Einbildung. Doch wenn man der Sache genauer nachdenkt, so wird man erkennen, daß, die Erneuerung einer Empfindung durch die Sinne, keine Wiederholung einer vorhergehabten Empfindung sey, sondern eine neue Empfindung, welche aber von der vorhergehenden unmerklich unterschieden ist, das ist, die Seele empfindet ein und eben dieselbe Sache zu zwey verschiedenen malen, und hat also zwey Veränderungen, die ihrer einzeln Beschaffenheit nach von einander unterschieden sind. Allein eine Einbildung ist eben diejenige Vorstellung, die wir vor einiger Zeit gehabt haben, und welche eine Empfindung gewesen ist. Wenn ich eine Sache ofte zu verschiedenen Zeiten empfinde, so ist es gleichsam, als wenn ich einen Groschen einnehme, und nach einiger Zeit wieder einen Groschen von eben demselben Gepräge. Wenn ich aber

eine

eine Einbildung habe, so ist es, als wenn ich einen Groschen eingenommen, und denselben nach einiger Zeit wieder in die Hände nehme. Die öftere Empfindung einer Sache vermehrt die Anzal meiner Vorstellungen, das thut aber die Einbildung nicht. Gleichwie nun alle unsere äusserliche Empfindungen, von materiellen Bildern in dem Gehirne, begleitet werden §. 531; also kan man auch dieses von den Einbildungen um vieler Erfahrungen willen behaupten, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit. Krankheiten, welche die Nerven und das Gehirn angreifen, verursachen eine ausserordentliche Würksamkeit der Einbildungskraft, und durch Verletzungen des Gehirns kan es der Seele unmöglich werden, ihre Einbildungskraft zu gebrauchen. Man kan also annehmen, daß das materielle Bild, welches bey der Empfindung in dem Gehirne entstanden ist, wiederum von neuem entsteht, wenn durch die Einbildung diejenige Empfindung wiederholt wird, welche mit diesem Bilde vordem verknüpft war. Doch es ist nicht die Absicht der Psychologie, die Veränderungen des Körpers, welche unsere Vorstellungen begleiten, ausführlich zu erklären. Und die Wahrheit zu sagen, so haben wir es in der Weltweisheit noch nicht so weit gebracht, daß wir diese Veränderungen des Körpers hinlänglich erklären könnten.

§. 558.

Wenn wir, auf die Würksamkeit unserer Einbildungskraft, achtung geben, so kan man sich nicht genung wundern, wie sie von einer Vorstellung einer vergangenen Sache auf eine andere fält. Ein Paar gute Freunde, die sich einander lange nicht gesehen haben, reden Stunden lang mit einander, und zwar von tausenderley Sachen. Gesetzt ich sehe den Titius, den ich vor vier Jahren bey seinen Eltern besucht, und daselbst in einer grossen Gesellschaft gewesen; so werden mir seine Eltern samt der Gesellschaft einfallen, und es wird mir auch einfallen, was daselbst gesprochen worden. Wenn man daher, mit einer Person,

in Gesellschaft und in ein Gespräch gerä h, so gibt ein Wort das andere, und man geräth von einer Vorstellung auf die andere, deren Gegenstände man vordem gelesen, gehört, gesehen, oder irgends auf eine andere Art empfunden hat. Wenn man also auf die Würkungen der Einbildungskraft achtung gibt, so wird man allemal bemerken: **daß, so bald wir eine Vorstellung bekommen, die vor einiger Zeit ein Theil einer andern ganzen Vorstellung gewesen, die wir wenigstens innerlich empfunden haben, daß, sage ich, diese Vorstellung die Einbildungskraft in Bewegung setze, als welche vermittelst dieser Vorstellung die vergangene ganze Vorstellung, und die mit jener vergesellschafteten Vorstellungen, wieder ins Gemüth bringet.** Und das nennt man **die Vergesellschaftung der Vorstellungen**, welche zugleich die **Regel der Einbildungskraft** genannt wird, und man kan sie auch kürzer so ausdrucken: wenn uns eine Vorstellung wieder ins Gemüth komt, die vordem ein Theil einer andern in unserm Gemüth gewesen, so komt uns diese Vorstellung auch wieder ins Gemüth. Es kan demnach die Einbildungskraft keine unserer vergangenen Vorstellungen wieder erneuern, wenn nicht eine Vorstellung, die entweder ein Theil derselben, oder mit ihr vergesellschaftet gewesen §. 495. uns wieder ins Gemüth gebracht wird, und daher heißt, diese letztere Vorstellung, **die Vorstellung, welche die Einbildungskraft lenkt.** Und sie kan entweder eine Empfindung seyn, oder eine Einbildung, indem eine Vorstellung einer vergangenen Sache uns immer wieder, auf die Vorstellungen anderer vergangenen Sachen, bringen kan. Z. E. wenn wir den Titius sehen, so bekommen wir von ihm wieder eine Empfindung, die wir vordem von ihm gehabt haben, und damals war diese Empfindung ein Theil von der Empfindung der ganzen Gesellschaft, und sie war mit der Empfindung von seinem Vater in unserm Gemüthe vergesellschaftet. Daher lenkt sie die Einbildungskraft, daß dieselbe uns, die Vorstellung von der ganzen Gesellschaft

schaft und von seinem Vater, wieder ins Gemüth bringt. Und nun setze man, daß mir sein Vater vor vielen Jahren einen besondern Liebesdienst erwiesen, so wird die Einbildung von seinem Vater meine Einbildungskraft so lenken, daß ich an diesen Liebesdienst gedenke. Und so kan man überhaupt begreiffen, wie die Einbildungskraft von einer Sache auf die andere fallen kan. Vorstellungen, die mit einander vergesellschaftet sind, sind mit ihrer ganzen Vorstellung und unter einander verbunden, weil alle Theile unter einander und mit ihrem Ganzen verknüpft sind. Nun kan eins unter verknüpften Dingen allemal, ein Erkenntnißgrund des andern, seyn §. 28. Folglich ist es möglich, daß unsere Seele, aus einer Vorstellung, nicht nur diejenige erkenne, von welcher sie vordem ein Theil gewesen, sondern auch diejenigen, die mit ihr vergesellschaftet gewesen. Unterdessen können wir uns doch nicht rühmen, daß wir in allen besondern Fällen den Grund völlig einsehen solten, warum die Einbildungskraft, bey Gelegenheit einer Vorstellung, uns eben die Vorstellung, mit welcher sie in unserer Seele vergesellschaftet gewesen, wieder ins Gemüth bringt, und keine andere, mit welcher sie auch zu einer andern Zeit vergesellschaftet gewesen. Z. E. wenn ich einen alten Bekanten sehe, warum fält mir nicht alles ein, was ich von ihm gesehen und gehört habe, oder irgends auf eine andere Art von ihm gedacht habe, sondern nur einiges? Allein man kan von einem Weltweisen nur verlangen, daß er überhaupt den Grund der Veränderungen der Dinge angebe. In besondern einzelnen Fällen sind die Gründe durchgängig bestimt, und enthalten also so unendlich viel Umstände und Bestimmungen, daß es von dem menschlichen Verstande nicht einmal erwartet werden kan, dieselben vollständig anzuzeigen und einzusehen.

§. 559.

Wenn wir, die Einbildungen unter einander, und mit den Empfindungen, in Absicht auf ihre Stärke und Klarheit vergleichen, so lehrt uns die Erfahrung folgende

Wahrheiten: 1) Die Empfindungen sind vergleichungsweise klärere und stärkere Vorstellungen, als die Einbildungen. Wir sagen nicht, daß eine jede Empfindung klärer und stärker sey, als eine jede Einbildung; sondern daß jene klärer und stärker sey, als diese, wenn sie übrigens einander gleich sind. Die Einbildung des Absterbens einer geliebten Person kan allerdings die Seele dergestalt einnehmen, daß wir den Geschmack der besten Speisen kaum merken, und daß uns der Appetit zum Essen und Trinken auf einige Zeit ganz vergeht. Allein wenn man z. E. die stärkste und klärste Empfindung, deren unsere Seele fähig ist, mit der stärksten und klärsten Einbildung vergleicht; so übertrift jene diese an Klarheit und Stärke, wie das Licht der Sonne das Mondenlicht übertrift. Niemand kan sich den Schmerz einer ausgestandenen Krankheit so klar vorstellen, als er denselben empfunden hat; oder mitten in der Krankheit überwiegt, die Empfindung des gegenwärtigen Elendes, die Vorstellung der vergangenen angenehmen Empfindungen unserer Gesundheit. Unsere Seele stelt sich ja die Welt nach ihrer eigenen Lage, und nach der Stellung ihres Körpers vor §. 487. Das Gegenwärtige aber ist unserer Seele und ihrem Körper näher, als das Vergangene. Folglich erhellet daher, warum sie sich jenes klärer vorstellen könne, als dieses. Die materiellen Bilder in dem Gehirne sind, bey den Einbildungen, lange nicht so stark, als bey den Empfindungen, indem sie bey den leztern durch gegenwärtige Dinge hervorgebracht werden, bey den erstern aber nur mittelbarer Weise durch das materielle Bild, welches diejenige Vorstellung begleitet, wodurch die Einbildungskraft gelenkt wird. Ueberdies sind die Einbildungen nur solche Vorstellungen, von denen die Seele weiß, daß sie dieselben schon vorher erlangt hat. Folglich wird ihre Aufmerksamkeit durch sie nicht so sehr gereizt, als durch die Empfindung: denn eine jede Empfindung ist eine neue Vorstellung, welche die Seele noch niemals gehabt hat §. 523. 2) Keine Einbildung ist so

klar

klar und stark, als die Empfindung, die wir von eben dem Gegenstande gehabt haben; oder wir können uns nichts so klar und stark durch die Einbildungskraft wiederum vorstellen, als wir es empfunden haben. Niemand kan sich so klar und stark einen ausgestandenen Schmerz, eine Noth die vergangen, eine Speise die er vor einigen Tagen genossen hat, wiederum vorstellen, als er sie empfunden hat. Es erhellet dieses nicht nur aus dem kurz vorhergehenden Satze, weil die Einbildungen überhaupt schwächer und dunkeler sind, als die Empfindungen; sondern auch daher, weil neben den Einbildungen allemal zugleich viele Empfindungen in der Seele sind, indem allemal die erste Vorstellung, wodurch die Einbildungskraft gelenkt wird, eine Empfindung seyn muß §. 558. Nun aber werden alle andere Vorstellungen, durch die Empfindungen, geschwächt und verdunkelt §. 538. Durch die Empfindung bekomt die Seele den ersten Eindruck von einer Sache, und die Farben dieses Bildes sind noch frisch. Die Einbildung ist dieses Bild, in so ferne es schon eine Zeitlang gedaurt hat, und almälig erblassen die Farben desselben. Es ist wahr, ofte stelt sich ein Mensch das Vergangene, z. E. eine Beleidigung, viel lebhafter vor, als er es empfunden hat; allein alsdenn hat er nicht bloß eine Einbildung, sondern eine Erdichtung, wodurch die Vorstellung des Vergangenen über die Wahrheit vermehrt wird. 3) Der Grad der Klarheit und Stärke der Einbildung hanget, von dem Grade der Klarheit und Stärke der Empfindung, welche durch jene erneurt wird, ab. Oder je klärer und stärker eine vergangene Empfindung gewesen, desto klärer und stärker ist die Einbildung derselben; je schwächer und dunkeler aber die vergangene Empfindung gewesen, desto schwächer und dunkeler ist die Einbildung derselben. In dem ersten Falle bestand die Empfindung aus mehrern Vorstellungen, als in dem andern §. 494. 501. Folglich kan, vermöge der Vergesellschaftung der Vorstellungen, die Einbildungskraft in dem ersten Falle mehr zusammen vor-

ſtellen, als in dem andern §. 558, und alſo iſt auch in dem erſten Falle die Einbildung gröſſer, als in dem andern. Die Einbildung einer gröſſern Empfindung iſt eine Wiederholung einer gröſſern Vorſtellung, als die Einbildung einer kleinern Empfindung. Wenn man eine vornehme Perſon recht in der Nähe geſehen, ſo kan man ſich dieſelbe nachher viel klärer wieder vorſtellen, als wenn man ſie nur von ferne ſehr ſchwach geſehen. Folglich je ſchärfer unſere Sinne ſind, deſto klärer ſind auch unſere Empfindungen §. 536. folglich können wir uns auch, durch unſere Einbildungskraft, diejenigen Empfindungen viel klärer wieder vorſtellen, welche wir durch ſchärfere Sinne erlangt haben, als diejenigen, die wir durch ſtumpfere Sinne erlangen: denn dieſe ſind ſchwach, und haben ein mattes Licht. Wir ſehen daher, daß alte Leute ſich, durch ihre Einbildungskraft, viel lebhafter dasjenige vorſtellen können, was ihnen in der Jugend begegnet, denn damals waren ihre Sinne ſehr ſcharf und ihre Empfindungen ſehr lebhaft; als was ihnen im Alter begegnet, denn das Alter macht ihre Sinne ſtumpf, und ihre Empfindungen ſchwach. Daher loben die Alten allemal die vergangenen Zeiten vor den gegenwärtigen, und denken, die Zeiten hätten ſich verſchlimmert, da ſie doch vielmehr ſich ſelbſt verſchlimmert haben. Und da das Gedächtniß auf der Einbildungskraft beruhet, wie wir künftig ſehen werden, ſo erhellet hieraus, wie natürlich es ſey, daß alte Leute ſich ſehr gut der Begebenheiten ihrer Jugend erinnern können, ob ſie gleich Dinge vergeſſen, die manchmal wenige Stunden vorher geſchehen ſind.

§. 560.

4) Die Einbildung einer Sache, die wir öfter empfunden und uns eingebildet haben, iſt klärer, als die Einbildung einer Sache, die wir ſeltener empfunden und uns eingebildet haben. Oder je öfter wir eine Sache empfunden, und je öfter wir die Empfindung derſelben wiederholt haben, deſto klärer können wir ſie uns durch die Einbildungskraft vorſtellen; je ſeltener wir ſie aber empfunden

haben,

haben, und je seltener wir diese Empfindung erneurt haben, desto schwächer und dunkeler ist das Bild derselben in unserer Einbildungskraft. Unsere Eltern haben wir unzähligemal gesehen, und an sie in ihrer Abwesenheit unendlich ofte gedacht, wir können sie uns aber auch, nach ihrem Tode so gar, so lebhaft vorstellen, daß wir im Stande wären, sie abzumalen. Man weiß aber kaum, wie eine Person aussieht, die wir einmal oder selten gesehen haben. Wenn wir eine Stelle eines Buchs ofte lesen, so können wir sie endlich auswendig hersagen. Und das komt daher: in einem jedweden Augenblicke haben wir eine andere ganze Vorstellung §. 495. Wenn wir also eine Empfindung ofte zu verschiedenen Zeiten haben und wiederholen, so wird sie ein Theil von mehrern ganzen Vorstellungen, und es vergesellschaften sich also mit ihr viele Nebenbegriffe und Merkmale, wodurch es der Seele immer leichter wird, sie sich von neuem vorzustellen, und wodurch sie immer klärer wird §. 495. 503. Und in dem entgegengesetzten Falle ist sie um so viel schwächer und dunkeler, je seltener wir sie schon gehabt haben. Bey unsern Empfindungen verhält es sich ganz anders. Je seltener wir sie haben, und je seltener wir sie uns durch die Einbildungskraft vorstellen, desto neuer sind sie uns, folglich auch desto lebhafter. Dinge die wir sehr oft empfinden, und uns einbilden, werden alt, und ihre Empfindung wird eben dadurch schwächer und dunkeler §. 523. Wer täglich Wein trinkt, der hat lange nicht einen so lebhaften Geschmack von demselben, als derjenige, der ihn selten trinkt. Wer sich in ein Frauenzimmer bloß sinnlich verliebt, der wird im Anfange durch ihren Anblick entzückt. Heyrathet er es endlich, so kan er seine Frau ohne merkliche Empfindung ansehen. 5) Je längere Zeit verstrichen ist, ehe wir eine Empfindung durch die Einbildung wiederholen, desto schwächer und dunkeler ist die Einbildung, wenn kein anderer Grund zum Gegentheil da ist; je kürzer aber die Zwischenzeit ist, desto stärker und klärer ist auch die Einbildung. Daher können wir vergangene

gangene Dinge kurz nachher, wenn sie vergangen sind, uns sehr lebhaft wieder vorstellen, je weiter sie aber in die vergangene Zeit zurück gehen, desto weniger klar können wir sie uns vorstellen. Ein Unglück, welches wir gestern ausgestanden haben, können wir heute sehr lebhaft denken. Eine Witwe hat, in den ersten Wochen der Trauer, ihren Mann noch in frischem Andenken. Allein, nach zwanzig Jahren, denkt man kaum an dergleichen Dinge. Unsere Seele stelt sich die Welt, nach der Stellung ihres Körpers, vor §. 487. Folglich, da ihr jüngst verflossene Dinge näher sind, als längst verflossene Dinge; so kan sie auch jene sich klärer durch die Einbildungskraft vorstellen, als diese. Zu dem komt noch, daß die Seele, bey längst vergangenen Dingen, nachher ihre Aufmerksamkeit mit unendlich viel mehr andern Vorstellungen beschäftiget hat, als bey jüngst verflossenen Dingen. Und also behält sie bey jenen weniger Kraft übrig, als bey diesen, und also stelt sie sich auch jene in einem kleinern Grade vor, als diese. 6) Die Einbildung nicht lange vergangener Dinge, weil sie stärker und klärer ist, wie gleich jetzo gezeigt worden, verdunkelt die Einbildung solcher Dinge, die länger vergangen sind, weil dieselben schwächer und dunkeler sind §. 508. Die neuern Begebenheiten verdrengen, aus den Unterredungen der Menschen, allemal die alten Geschichte. Wenn wir daher zwey Dinge in einem gleichen Grade empfunden haben, so können wir uns das jüngere klärer einbilden, als das ältere, wenn kein anderweitiger Grund zum Gegentheil da ist. Wenn man zweymal eine Krankheit gehabt hat, vor einem Jahre und vor zwanzig Jahren, so kan man jene viel leichter und klärer sich wieder vorstellen, als diese. So wie sich die Sachen in der vergangenen Zeit immer weiter entfernen, so verlöschen nach und nach, ihre Bilder in unserer Einbildungskraft, immer mehr und mehr.

§. 561.

Ein Mensch hat immer eine grössere Einbildungskraft als der andere, und bey einem Menschen kan die Einbil-

dungs-

dungskraft zunehmen, sie kan aber auch abnehmen. Und da lassen sich, die verschiedenen Grade dieses Erkenntnißvermögens, nach folgenden Gründen beurtheilen: 1) Je mehr vergangene Dinge die Einbildungskraft uns wieder ins Gemüth bringen kan, desto ausgebreiteter ist sie; je weniger sie aber uns vorstellen kan, desto kleiner ist sie. Daher schreibt man denenjenigen, die unendlich viel von demjenigen erzehlen können, was sie gelesen, gehört und erfahren haben, eine grosse Einbildungskraft zu §. 496. 2) Je schwächer wir die vergangenen Dinge empfunden haben, die wir uns einbilden können, desto grösser ist unsere Einbildungskraft. Es gehört nicht viel Stärke dazu, sich eine Sache wieder vorzustellen, die wir sehr stark empfunden haben. Allein wenn wir eine Sache sehr schwach empfunden haben, so muß eine Einbildungskraft sehr stark seyn, welche sich dieselbe dem ohnerachtet wieder vorstellen kan §. 559. 3) Je seltener wir eine Vorstellung in unserm Gemüthe erneurt haben, desto grösser ist die Einbildungskraft, welche demohnerachtet dieselbe wieder erneuern kan. Denn zu der Erneuerung einer solchen Vorstellung gehört mehr Stärke, als wenn wir eine Vorstellung sehr ofte gehabt haben §. 560. Wenn jemand eine Rede behalten kan, die er einige wenige mal gelesen oder gehört hat, so hat er eine grössere Einbildungskraft, als wenn er sie, um sie zu behalten, unzählige mal lesen und hören muß. 4) Nach je längerer Zeit uns, die Einbildungskraft, eine Empfindung wieder ins Gemüth bringen kan, desto grösser ist sie; weil wenig Kraft dazu erfodert wird, eine Empfindung kurz nachher uns wieder ins Gemüth zu bringen §. 560. Wenn uns ein Mensch Dinge erzehlen kan, die er vor vielen Jahren gedacht hat, so daß er unterdessen gar nicht wieder dran gedacht hat, so muß er eine grosse Einbildungskraft besitzen. 5) Zwischen je mehrern und grössern kurz vorhergehenden und begleitenden Vorstellungen die Einbildungskraft würksam seyn, und uns vergangene Dinge wieder ins Gemüth bringen kan, desto stärker und

grösser

gröſſer iſt ſie; weil ſie, mitten unter ſo vielen mächtigen Hinderniſſen, dennoch würkſam ſeyn kan. Wenn der ganze Schauplatz unſerer Seele leer iſt, wenn wir vor der Geſchäftigkeit unſerer Einbildungskraft wenig oder nichts gedacht haben, und wenn in dem Augenblicke keine andere Gedanken in unſerer Seele angetroffen werden, ſo gehört wenig Kraft dazu, vergangene Dinge uns vorzuſtellen. Mancher kan ſeine auswendig gelernte Predigt auf ſeiner Stube ohne Anſtoß herſagen, allein, wenn er auf der Kanzel ſteht, iſt er dazu nicht im Stande. 6) Je klärer, richtiger, gewiſſer und ſtärker unſere Einbildungen ſind, deſto gröſſer iſt unſere Einbildungskraft. Daher haben diejenigen eine ſtarke Einbildungskraft, welche nicht nur vornemlich ihre vergangenen Wichtigſten Empfindungen, und von vergangenen Dingen das wichtigſte ſich wiederum vorſtellen, ſondern welche ſich alles dieſes auch ſo vorſtellen können, daß es iſt, als hätten ſie es jetzo gegenwärtig vor ihren Augen.

§. 562.

Es iſt eine ſehr wichtige Frage: wie man die Empfindungen von den Einbildungen unterſcheiden könne? Oder, wenn ich eine Empfindung habe: woher kan ich verſichert ſeyn, daß es eine Empfindung und keine Einbildung ſey? und wenn ich eine Einbildung habe: woher kan ich wiſſen, daß es eine Einbildung und keine Empfindung ſey? Es gibt Weltweiſe, wie z. E. die Idealiſten, welche alle unſere äuſſerlichen Empfindungen für bloſſe Einbildungen ausgeben, und die Zweifler geben vor, daß wir niemals vermögend ſind, unſere Empfindungen von den Einbildungen zu unterſcheiden. Ja eben daher entſtehen viele Irrthümer in unſern Erfahrungen, und alle Phantaſtereyen und Verrückungen des Gemüths, wenn wir unſere Einbildungen für Empfindungen halten. Wir wollen demnach unterſuchen, wodurch wir unſere Empfindungen und Einbildungen von einander unterſcheiden können. Erſtlich wenn unſer Gemüth ſich, in dem gewöhnlichen und ordentlichen

lichen Zustande, befindet, so ist diese Unterscheidung leicht, indem die Empfindungen viel klärer und stärker sind, als die Einbildungen §. 559. So leicht es uns ist, das Licht der Sonne von dem Mondenscheine zu unterscheiden, so leicht ist es uns auch in diesem Zustande, die Empfindungen und Einbildungen, durch ihren so merklich verschiedenen Grad der Klarheit und Stärke, zu unterscheiden. Es ist uns viel anders zu Muthe, wenn wir eine Sache empfinden, als wenn wir sie uns einbilden. Der Eindruck, den eine Speise in unsere Seele macht, indem wir sie würklich geniessen, ist sehr merklich grösser, als der Eindruck, den sie in uns macht, wenn wir, nachdem wir schon gegessen haben, uns wieder vorstellen, wie sie geschmeckt hat. Und eben das erfahren wir auch, bey allen unsern übrigen Empfindungen. Allein das Gemüth kan zum andern in einen ungewöhnlichen Zustand gerathen, in welchem, durch Krankheiten oder andere Ursachen, die Empfindungen ihre gewöhnliche Klarheit und Stärke nicht haben, und im Gegentheil die Einbildungen ungewöhnlich klar und stark werden, so daß sie entweder mit den Empfindungen, mit denen sie zugleich in der Seele sind, einerley Grad der Klarheit und Stärke haben, oder sie wohl gar an Klarheit und Stärke übertreffen. Weil die Empfindungen gewöhnlicher Weise, die klärsten und stärksten Vorstellungen unserer Seele, sind; so gewöhnt es sich die Seele von Kindheit auf an, diejenigen Vorstellungen würklicher Dinge für Empfindungen zu halten, welche jedesmal die klärsten und stärksten sind. Folglich ist es ganz natürlich, daß man, in diesem ungewöhnlichen Zustande, die Einbildungen für Empfindungen hält, und glaubt, daß die Sachen würklich in und ausser uns gegenwärtig sind, die wir uns bloß einbilden. So geht es uns, wenn wir träumen. Mitten im Traume halten wir mit der grösten Gewißheit dafür, daß wir uns in der That in den Umständen befinden, die wir uns im Traume einbilden, und eben das thun auch verrückte Leute. Alsdenn kan man sich nicht anders

anders helfen, als durch das Nachdenken und Ueberlegen der Umstände. Die Empfindungen stellen uns unsern gegenwärtigen, und die Einbildungen unsern vergangenen Zustand vor §. 528. 555. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zugleich da seyn solte §. 228. Folglich muß man, in diesem verwirrten Gemüthszustande, auf alle seine gegenwärtigen, kurz vorhergehenden und zunächst bevorstehenden Umstände achtung geben: denn die Empfindung kan uns nichts anders vorstellen, als was sich recht in alle diese Umstände paßt, keinem derselben widerspricht, und mit denselben aufs genaueste verbunden ist, und dieses zwar um des allgemeinen Zusammenhangs willen, der sich in dieser Welt befindet. Folglich ist diejenige Vorstellung eine Empfindung, welche uns eine Sache als gegenwärtig vorstelt, welche sich in alle unsere übrige Umstände auf eine solche Art paßt. Diejenige aber ist eine Einbildung, welche uns etwas als gegenwärtig vorstelt, welches, wenn es gegenwärtig wäre, einen Widerspruch in unserm gegenwärtigen Zustande verursachen, und mit unsern übrigen gegenwärtigen Umständen nicht verknüpft seyn würde. So macht man es mit einem Kranken, wenn er phantasirt. Gesetzt, er bilde sich ein, es stehe ein Hund vor ihm, der ihn beissen wolle: so redet man ihm zu, und macht ihn auf seine anderweitigen gegenwärtigen Umstände aufmerksam. Man zeigt ihm, daß die Thüren verschlossen, und seine Freunde um sein Bette stehen, und man zeigt ihm die Unmöglichkeit, daß ein solcher Hund da seyn solte. Unterdessen begreift ein jeder, daß das Gemüth, wenn es in diesem verwirrten Zustande sich befindet, nicht im Stande ist, eine solche Ueberlegung allemal anzustellen, und es ist demnach die Seele, wenn sie auch gleich nicht verrückt ist, und wacht, nicht allemal im Stande, eine Einbildung von der Empfindung zu unterscheiden. Und das ist ohne Zweifel eine von denen Ursachen, warum, aller unserer Mühe ohnerachtet,

tet, dennoch nicht alle Irrthümer in unsern Erfahrungen verhütet werden können.

§. 563.

Weil auf der Einbildungskraft das Gedächtniß, und noch andere Erkenntnißvermögen der Seele, beruhen, wie künftig erhellen wird: so ist es eine sehr nützliche Frage: wie die Einbildungen erleichtert und befördert werden können? Und das kan auf folgende Art geschehen. 1) Wenn man dasjenige, was man sich sehr leicht durch die Einbildungskraft in einem hohen Grade vorstellen will, recht klar und stark zu empfinden sucht §. 559. Daher ist auch die Einbildungskraft um so viel gröſſer und besser, je besser die Sinne eines Menschen sind. Hier muß man also schon, die Anstalten aufs zukünftige, zum voraus machen. Wenn wir vermuthen und vorherwissen, daß es uns künftig nöthig seyn werde, eine Sache, die wir jetzo empfinden oder zu empfinden im Begriffe stehen, recht klar und stark uns einzubilden, so müssen wir sie recht stark zu empfinden suchen. Wenn jemand eine Rede öffentlich hersagen soll, so liest er sie nicht nur vorher über, sondern er liest sie sich auch laut vor, damit er eine desto stärkere Empfindung, von den Worten und ihrer Folge auf einander, bekomme. 2) Wenn man die Vorstellung der Sache sehr ofte hat, und sehr ofte erneurt §. 560. Daher pflegt man eine Rede unzählige mal vor sich durchzulesen und herzusagen, wenn man sie ohne Anstoß öffentlich hersagen will. 3) Wenn man in den Zwischenzeiten, welche zwischen den Erneuerungen dieser Vorstellung vorbey geflossen, lauter schwächere und dunkelere Vorstellungen gehabt hat: denn dergestalt behält sie immer eine Neuigkeit, und wird durch keine andere Vorstellungen gehindert. Wer eine öffentliche Rede von Wichtigkeit halten soll, der pflegt vorher alle Gesellschaften zu vermeiden, und thut sonst nichts erhebliches, als daß er öfters sein Concept durchliest. Daher komts, daß auf den Dörfern, und in kleinen Städten, von einem merkwürdigen Vorfalle, von einem Diebstale und dergleichen, Jahr

und Tag gesprochen wird, denn es trägt sich unterdessen nichts anderes merkwürdiges zu. 4) Wenn man sich die Sache, nicht lange nach der Empfindung, durch die Einbildungskraft vorzustellen sucht, wenn sie noch im frischem Andenken ist. Daher liest der Redner kurz vorher, ehe er den Rednerstul besteigt, sein Concept noch einmal durch. 5) Wenn die kurz vorhergehenden Vorstellungen von fremder Art sehr schwach sind, und wenige Klarheit haben. Folglich muß man, vor der Würksamkeit der Einbildungskraft, alle fremde Empfindungen verhüten, oder wenigstens so schwach und dunkel zu machen suchen, als möglich ist, damit die Einbildungskraft, wenn sie ihre Vorstellungen auf den Schauplaß führen will, nicht denselben schon ganz oder zu stark besetzt finde. Daher begeben sich die Redner vorher in eine Stille und Einsamkeit, damit sie fremde und starke Empfindungen von anderer Art verhüten. 6) Wenn zu der Zeit, da die Einbildungskraft würken soll, alle fremde Vorstellungen und Empfindungen verhütet, oder doch geschwächt und aus dem Sinne geschlagen werden. Alsdenn werden die Hindernisse der Einbildungskraft aus dem Wege geräumt, und also wird ihre Geschäftigkeit befördert. Ein Redner, indem er seine Rede hält, sucht nicht recht zu sehen und zu hören, was um und neben ihm vorgeht, und die Dichter begeben sich in die Einsamkeit, wenn sie ihre Einbildungskraft recht erhitzen wollen. Und 7) wenn man kurz vor der Würksamkeit der Einbildungskraft, und zu eben der Zeit, solche Empfindungen und andere Vorstellungen erweckt und denselben nachhängt, welche mit der Einbildung, die man befördern will, verwandt und ofte vergesellschaftet gewesen sind: denn diese Vorstellungen befördern die Einbildungskraft §. 558. Dichter gehen spazieren, trinken ein Glas Wein, lesen in andern Dichtern, wenn sie ihre Einbildungskraft recht erhitzen wollen. Und wenn ein Mensch seinen Freund durch den Tod verlohren hat, und er geht zu dem Grabe desselben, oder an Oerter wo er ihn ofte gesehen hat, so denkt er: hier modert mein Freund, da

sprach

sprach ich mit ihm, dort pflegte er zu sitzen. Dergleichen Gedanken erwecken, das Andenken des Verstorbenen, aufs lebhafteste und stärkste. Diese Regeln enthalten den Grund zu der Gedächtnißkunst, dieser so nöthigen und nützlichen Kunst: denn wir werden aus dem folgenden lernen, daß das Gedächtniß allemal, die Einbildungskraft und die Vollkommenheit derselben, voraussetze. Es ist uns ofte sehr viel daran gelegen, daß uns eine Sache, die wir vordem gedacht haben, wiederum einfalle, z. E. daß uns die Regeln unseres Verhaltens und unsere Pflichten zu gehöriger Zeit wiederum ins Gemüth kommen, und wir sehen demnach, wie nützlich es sey, daß wir wissen, wie man eine Einbildung erleichtern und befördern kan.

§. 564.

Eben so nöthig und nützlich ist es auch, daß wir zeigen, wie man eine Einbildung verhindern könne. Wie glücklich wären wir nicht, wenn wir die ersten Eindrücke der Sünde in unser Gemüth aus dem Sinne schlagen, und verursachen könnten, daß die Einbildungskraft dieselben nicht wieder erneuerte! wenn wir die Beleidigungen vergessen, und alle Wiederholungen solcher Gedanken verhüten könnten, welche unser Gemüth beunruhigen, und uns zu unordentlichen und sündlichen Begierden reitzen! Die Kunst, zu vergessen, ist uns Menschen eben so nöthig, als die Kunst etwas zu behalten, und sie beruhet darauf, daß man im Stande sey, die Einbildungskraft zu verhindern, daß sie uns einen gewissen vergangenen Gedanken nicht wieder ins Gemüth bringe. Und das kan, durch die Beobachtung folgender Regeln, geschehen: 1) man verhindere entweder die Empfindung derjenigen Sache ganz, deren Einbildung man verhindern will, denn man kan sich nichts einbilden, was man gar nicht empfunden hat §. 556, oder man suche wenigstens die Sache so schwach und so wenig klar zu empfinden, als möglich ist, denn so wird die Einbildung derselben wenigstens nicht sonderlich klar und stark seyn § 559. In dem 540. Absatze habe ich gewiesen, wie man die Em-

pfindungen verhindern soll. Wenn man die Sünde nur nicht das erstemal versucht, um die ersten reitzenden Empfindungen derselben zu verhüten, so ist es nicht möglich, daß uns die Einbildungskraft diese Reitzungen wieder ins Gemüth bringe, und uns dadurch zur Wiederholung derselben Sünde verleite. So machen es eckelhafte Leute, welche, um zu verhüten, daß ihnen ein eckelhafter Anblick nicht lange Zeit in dem Gemüthe schwebe, eckelhafte Sachen gar nicht betrachten, oder wenigstens nicht recht ansehen. 2) Kan man die Empfindung der Sache nicht verhüten, so verhüte man doch die ersten Wiederholungen derselben durch die Einbildungskraft: denn da ist es noch am leichtesten, weil die Einbildungskraft noch keine Fertigkeit besitzt, eine solche Empfindung zu wiederholen. Wenn man auch eine verdrießliche Sache empfunden hat, wenn man nur nachher nicht ofte davon redet, sondern die ersten Wiederholungen verhindert, so kan man der Einbildungskraft gar leicht einen Schwung geben, vermöge dessen sie nicht auf diese Empfindung fält, sonderlich wenn man 3) noch dazu, die Geschäftigkeit der Einbildungskraft, durch andere Vorstellungen unterbricht, wenn sie auch gleich schwächer seyn solten, als die Einbildung, die man aus dem Sinne schlagen und verhindern will: denn selbst durch die Länge der Zeit, durch welche eine Einbildung fortdaurt, wird sie geschwächt §. 550. Wir sehen daher, daß ein Mensch, wenn er seinen zärtlichst geliebten Ehegatten durch den Tod verlohren hat, die Zeit über, da er genöthiget ist, die Trauer und das Begräbniß zu besorgen, seinen empfundenen Verlust sich zwar vorstelt, aber lange nicht in einem so hohen Grade der Stärke, als wenn er das Andenken an denselben nicht, durch so viele zerstreuende Vorstellungen, unterbrochen hätte. 4) Wenn man die Erneuerung einer Vorstellung durch die Einbildungskraft so lange verzögert, und aufschiebt, als möglich ist, und unterdessen viele andere Sachen sehr lebhaft denkt. Denn dadurch wird nicht nur das Gemüth auf ganz andere Sachen gelenkt, sondern wenn uns

dieselbe

dieselbe Vorstellung samt ihrem Gegenstande wieder einfält, so sind es schon Sachen, die lange vorbey sind, und ihre Einbildung ist also natürlicher Weise schwächer §. 560. Daher komts, daß Leute von sehr vielen und grossen Geschäften sehr leicht, über ein vergangenes Uebel, sich zufrieden geben, weil ihre Geschäfte ihnen nicht erlauben, oft daran zu gedenken. Und weil in grossen Städten immer was merkwürdiges sich zuträgt, so wird von einer Sache nicht lange gesprochen. 5) Wenn man vorher, ehe die Einbildungskraft würksam wird, seine Aufmerksamkeit in einem hohen Grade mit andern Vorstellungen, sonderlich mit fremden Empfindungen, welche mit derjenigen Einbildung nicht vergesellschaftet sind, die man verhindern will, beschäftiget. Denn alsdenn trift die Einbildungskraft schon den Schauplatz der Seele besetzt an, wenn sie ihre Vorstellung aufführen will, und sie wird also dadurch sehr gehindert werden. Hieher kan man ebenfals, geschäftige Leute und lustige Brüder, rechnen. Wenn bey solchen Leuten ja einmal eine Einbildung, z. E. einer vergangenen Noth, entstehen will, so sind sie vorher allemal mit so vielen fremden Vorstellungen beschäftiget gewesen, daß es sehr schwer ja manchmal unmöglich wird, daß eine solche Einbildung solte können empor kommen. Daher ist es so schwer, daß irdisch gesinnte Leute, an ihre begangenen Sünden, gehörig denken solten. 6) Wenn zu der Zeit, da eine Einbildung in unserm Gemüthe angetroffen wird, die wir verhindern wollen, viele andere Vorstellungen, Empfindungen, Einbildungen u. s. w. in uns sind, welche sehr klar gemacht werden, unsere Aufmerksamkeit zerstreuen, und sie von der genannten Einbildung ablenken: denn alsdenn verliehrt sie sich allmälig, in dem Gedrenge so vieler fremden Vorstellungen. So geht ein Betrübter spatzieren, in Gesellschaften, er studiert, er liest angenehme Schriften, und dadurch wird wenigstens, das Andenken an das vergangene Uebel, gewaltig vermindert. Das ist eine Ursach, warum der Wein des Menschen Herz erfreuet, und warum die Grillen

verkrunken werden können. Denn die angenehmen Empfindungen, welche der Wein erweckt, richten die Einbildungskraft auf lauter ähnliche Gegenstände, und dadurch wird die betrübende Einbildung verdunkelt. 7) Wenn man diejenigen Empfindungen, Einbildungen, und überhaupt diejenigen Vorstellungen verhindert, unterdruckt und aus dem Sinne schlägt, die mit der Einbildung, welche man verhindern will, vergesellschaftet gewesen: denn sonst würden diese Vorstellungen sie, wider unsern Willen, in unserm Gemüthe erhalten. Ein Mensch, welcher das Andenken seines verstorbenen Freundes schwächen will, muß die Oerter vermeiden, wo sein Freund gewesen, sein Grab nicht besuchen, und alles von sich entfernen, was mit ihm in einer sehr nahen Verbindung gestanden hat.

§. 565.

Die Einbildungskraft ist ein sinnliches Erkenntnißvermögen, und gehört, als ein Theil, zu dem ganzen untern Erkenntnißvermögen §. 524. Denn eine jedwede Einbildung ist nicht einmal so klar, als die Empfindung, die dadurch erneuert wird §. 559. Da nun, die allerdeutlichsten Empfindungen so gar, viele Dunkelheit und Verwirrung in sich enthalten §. 542, so sind auch noch vielmehr, alle Einbildungen, sinnliche Vorstellungen. Nemlich alle Einbildungen sind entweder ganz dunkel, oder ganz verworren, ob gleich klar, oder deutlich. Die beyden ersten Arten sind unleugbar ganz sinnliche Vorstellungen, und werden ganz allein durch das untere Erkenntnißvermögen gewürkt. Die deutlichen Einbildungen enthalten, ihrer Deutlichkeit ohnerachtet, viele Dunkelheit und Verwirrung, weil sie nicht einmal so klar sind, als unsere Empfindungen. Folglich sind sie zum Theil sinnliche Vorstellungen, deren Deutlichkeit durch den Verstand hervorgebracht wird, wenn er mit der Einbildungskraft zugleich würksam ist. Folglich rechnen wir, die Einbildungskraft, mit Recht zu den untern Erkenntnißvermögen unserer Seele. Und da die Aesthetik sich, mit dem ganzen untern Erkenntnißvermögen,

gen, beschäftiget §. 527, so zeigt sie auch, wie man die Einbildungen verbessern, und vortragen soll. Folglich zeigt sie auch, wie man die Einbildungkraft recht gebrauchen und verbessern soll.

§. 566.

Wir müssen noch, die Wahrheit und Unrichtigkeit unserer Einbildungen, untersuchen. Nemlich eine **wahre Einbildung** ist eine Einbildung, welche mit der vorhergehenden Empfindung, die durch sie erneurt wird, völlig einerley ist. Eine jedwede Einbildung aber ist eine **eitele** oder **falsche Einbildung**, wenn sie nicht wahr ist. Man kan nicht verlangen, daß eine wahre Einbildung eben so klar und stark sey, als die vergangene Empfindung, denn das ist nicht nur unmöglich §. 559, sondern es ist auch überhaupt unleugbar, daß die Wahrheit nicht, von dem Grade der Klarheit der Vorstellungen, abhange §. 489. Die Einbildungskraft soll, die Erhalterin unserer erlangten Empfindungen, seyn. Wenn sie uns nun dieselben just so wiederum ins Gemüth bringt, wie wir sie gehabt haben, obgleich ihre Klarheit abgenommen; oder wenn sie uns vergangene Dinge so wiederum vorstelt, wie sie beschaffen gewesen, so sind die Vorstellungen, die sie uns gibt, in der That Vorstellungen vergangener Dinge, und folglich wahre Einbildungen. Wenn sie aber die vergangenen Empfindungen vermehrt oder vermindert, oder irgends in Absicht auf ihren Gegenstand verändert; wenn sie uns z. E. eine Begebenheit grösser oder kleiner vorstelt, an einem andern Orte, zu einer andern Zeit u. s. w. als sie geschehen ist, so gibt sie uns falsche Einbildungen. Wenn wir uns vorstellen, daß wir etwas empfunden haben, so wir doch nicht empfunden, so ist unsere Einbildung falsch. Daher entstehen, aus dem Betruge der Sinne, allemal auch falsche Einbildungen, wenn wir ihn nicht bey Zeiten entdecken §. 548. Gesetzt, ich habe gestern etwas gesehen, bilde ich mir heute ein, als wenn ich es vorgestern gesehen hätte, so ist meine Einbildung falsch. Eine wohlgeordnete, oder

bezäumte, oder unter das Joch gebrachte Einbildungskraft ist eine Einbildungskraft, welche gewöhnlicher Weise wahre Einbildungen hervorbringt; oder sie besteht in der Fertigkeit, vergangene Empfindungen richtig zu wiederholen. Eine ungezäumte, unordentliche und ausschweifende Einbildungskraft bildet uns vergangene Empfindungen gewöhnlicher Weise unrichtig ein, und sie besteht in der Fertigkeit, unrichtige Einbildungen zu erzeugen. Man kan nicht genung sagen, wie schädlich die unrichtigen Einbildungen sind. Wenn ein Mensch sich seinen vergangenen moralischen Zustand, seine begangenen Sünden, seine Busse und Bekehrung u. s. w. unrichtig vorstelt, so entsteht daraus Schwärmerey, Stolz, Niederträchtigkeit, und wer weiß wie viele andere Sünden. Folglich ist es ein grosses Unglück für einen Menschen, wenn seine Einbildungskraft ausschweifend wird. Man kan noch einen Fehler bemerken, den man eine gar zu erhitzte Einbildungskraft nennen kan, wenn sie die Fertigkeit besitzt, die Einbildungen ungewöhnlich klar und stark zu machen, und wohl gar noch stärker und klärer, als die Empfindungen. Eine gemäßigte Einbildungskraft im Gegentheil erzeugt nur die Einbildungen, in der gewöhnlichen Klarheit und Stärke. Eine gar zu erhitzte Einbildungskraft verursacht alle Verrückung, Phantasterey und Schwärmerey, wie aus dem folgenden erhellen wird.

* *

Der dritte Abschnit, von dem scharfsinnigen Witze.

§. 567.

Wir können, die verschiedenen Erkenntnißvermögen unserer Seele, in zwey Classen abtheilen. Einige beschäftigen sich bloß mit der Vorstellung gewisser einzelnen Dinge, und sie sind also an gewisse einzelne Gegenstände gebunden. Z. E. die Sinne sind uns bloß dazu gegeben,

das

das Gegenwärtige zu erkennen, und die Einbildungskraft, das Vergangene. Allein wir haben auch Erkenntnißvermögen, die an keine besondern einzelnen Gegenstände gebunden sind, sondern welche, in Gesellschaft aller übrigen Erkenntnißvermögen, würksam sind, und uns nur dazu verliehen worden, daß wir an denen Dingen, die uns ein anderes Erkenntnißvermögen vorstelt, gewisse Bestimmungen erkennen sollen. Und hieher gehört der scharfsinnige Witz, den wir jetzo ausführlich untersuchen wollen. Nemlich wir wissen aus der Erfahrung, daß wir die Uebereinstimmungen unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände, ihre Aehnlichkeit und Gleichheit u. s. w. erkennen. So geschieht es täglich, daß ich denke: die Speise schmeckt eben so gut, als gestern, oder vor einigen Tagen. Folglich hat unsere Seele ein Vermögen, die Uebereinstimmungen der Dinge zu erkennen §. 61, welches Vermögen wir den **Witz im weitern Verstande** nennen. **Der Witz im engern Verstande** ist entweder die Fertigkeit, die Uebereinstimmungen unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände zu erkennen; oder ein Witz, der in einem höhern Grade bey einem Menschen angetroffen wird. Daher nennt man manche Leute witzige Köpfe, nicht etwa weil sie überhaupt Witz haben: denn den haben alle Menschen; sondern weil sie einen merklich grössern Witz haben, als viele andere Leute. Ja manchen Leuten spricht man den Witz ab, und nennt sie witzlose Köpfe, nicht etwa weil sie gar keinen Witz haben, sondern weil ihr Witz nicht merklich groß ist. Der Witz ist überhaupt nichts anders als, eine Aufmerksamkeit auf die Uebereinstimmungen unserer Vorstellungen, und ihrer Gegenstände §. 506, oder das Vermögen, die Vorstellungskraft der Seele auf die Uebereinstimmungen der Dinge zu richten. Und da Dinge einerley sind, oder mit einander übereinstimmen, wenn in dem einen ein Merkmal oder eine Bestimmung ist, welche auch in dem andern angetroffen wird §. 49, so können wir die Uebereinstimmungen, unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände, nicht anders

erkennen, als wenn wir ihre gemeinschaftlichen Merkmale und Bestimmungen erkennen. Die Regel des Witzes, die er in seiner Würksamkeit beobachtet, kan also so ausgedruckt werden: wenn man sich das Merkmal, oder die Bestimmung des einen, als ein Merkmal und eine Bestimmung des andern vorstelt, so stelt man sich beyde als einerley vor, oder man erkennt alsdenn ihre Uebereinstimmung.

§. 568.

Man darf nicht glauben, als wenn nur witzige Köpfe den Witz nöthig hätten. Sondern wir brauchen dieses Vermögen beständig, wenn wir zusammenhängend denken wollen. Damit man also, die unendliche Ausdehnung des Würkungscreisses des Witzes, und seinen unendlich grossen Nutzen in der menschlichen Erkenntniß, einsehe; so wollen wir, die Gegenstände desselben, etwas ausführlicher erzehlen. Zuerst ist vor sich klar, daß wir alle Begriffe von allen Aehnlichkeiten, Gleichheiten und Proportionen, von allen innerlichen und äusserlichen, wesentlichen und ausserwesentlichen Uebereinstimmungen der Dinge, diesem Vermögen zu danken haben. Und was für einen grossen Theil, der menschlichen Erkenntniß, machen diese Begriffe nicht aus? Zum andern könnten wir gar keine abstracten und allgemeinen Begriffe, folglich gar keine allgemeine Erkenntniß ohne Witz haben, und was würden wir alsdenn für Creaturen seyn? Alle abstracten Begriffe, Taube, Hund, Mensch, Ding, Geist u. s. w. stellen uns die Aehnlichkeiten der Dinge, als von ihren übrigen Bestimmungen und Verschiedenheiten abgesondert, vor, und sie sind demnach Creaturen des Witzes. Zum dritten könnten wir, ohne Witz, keine bejahenden Urtheile fällen: denn wir bejahen ein Prädicat von dem Subjecte, wenn wir uns vorstellen, daß es ihm zukomme oder mit ihm übereinstimme. Folglich würden wir nicht einmal, bey irgends einem unserer Gedanken, wissen, daß es eben der und kein anderer Gedanke sey, wenn wir keinen Witz hätten. Viertens würden

den wir gar keine Begriffe von Ordnung, Vollkommenheit, Wahrheit und Zusammenhang haben, wenn wir keinen Witz besässen: weil die Ordnung, in der Uebereinstimmung des Beysammenseyns und der Folge der Dinge auf einander, besteht, und alle Vollkommenheit, Wahrheit und Zusammenhang auf der Ordnung beruhet. Ein jeder nachdenkender Leser kan also leicht erachten, daß der allergröste und wichtigste Theil unserer Erkenntniß, durch Hülfe des Witzes, erlangt wird.

§. 569.

Die verschiedenen Grade, und Vollkommenheiten des Witzes, beruhen auf folgenden Gründen. 1) Je mehrerer Dinge Uebereinstimmungen der Witz entdecken kan, desto grösser ist er; je weniger aber derjenigen Dinge sind, deren Uebereinstimmung der Witz beobachtet, desto kleiner ist er. Daher schreibt man jemanden mit Recht, einen grossen Witz, zu, wenn er bey allen Gelegenheiten witzige Einfälle hat. 2) Je unbekannter uns die Dinge sind, deren Uebereinstimmung wir zu entdecken im Stande sind, desto grösser ist unser Witz. Es ist gar keine Kunst, die Uebereinstimmung sehr bekannter Dinge einzusehen. Wenn wir Dinge unendlich ofte gedacht haben, wenn sie uns täglich so zu reden vor Augen schweben, so fält uns ihre Uebereinstimmung von selbst in die Augen, und es wird demnach, zur Beobachtung derselben, ein sehr kleiner Witz erfodert. Was für Witz ist wohl dazu nöthig, die Begriffe von einem Hunde, von einer Taube, von einem Pferde zu denken? 3) Je verschiedener die Dinge von einander sind, deren Uebereinstimmung wir entdecken, desto grösser ist der Witz. Wenn Dinge einander offenbar ähnlich und gleich sind, wenn sie bey nahe ganz mit einander übereinstimmen, so darf man nur einen flüchtigen Blick auf sie werfen, um ihre Uebereinstimmung gewahr zu werden. Allein wenn sie in einem so hohen Grade von einander verschieden sind, daß sie dem ersten Ansehen nach gar nicht mit einander übereinzustimmen scheinen, so werden scharfe Blicke dazu erfodert, ihre

Ueber-

Uebereinstimmung zu entdecken. Daher schreibt man einem Dichter einen grossen Witz zu, wenn er, von den verschiedensten Dingen, seine Metaphern und Gleichnisse entlehnen kan. 4) Je mehrere Uebereinstimmungen, Aehnlichkeiten, Gleichheiten und Vergleichungsstücke der Witz entdecken kan; oder in eine je vielfältigere und mannigfaltigere Vergleichung der Witz, die mit einander verglichenen Dinge, setzen kan: desto grösser ist er. Wenn man also neben den Aehnlichkeiten zugleich die Gleichheiten, und neben diesen zugleich die Aehnlichkeiten, folglich die Proportionen entdecken kan, so ist es ein Beweis der Grösse des Witzes. Daher ist es bey einem Dichter ein Zeichen eines mangelhaften Witzes, wenn er zwar Aehnlichkeiten entdeckt, aber eine Sache mit unanständigen Kleinigkeiten vergleicht, und unter den verglichenen Dingen gar keine Proportion beobachtet, wodurch die Gleichnisse und Metaphern mehrentheils höchst lächerlich und abgeschmackt werden. 5) Je wichtiger und grösser die Uebereinstimmungen sind, die der Witz entdeckt, desto grösser ist er. Wenn man also die innerlichen, nothwendigen und wesentlichen Uebereinstimmungen entdeckt, so legt man dadurch einen grössern Witz an den Tag, als wenn man die äusserlichen, zufälligen und ausserwesentlichen Uebereinstimmungen der Dinge entdeckt. Daher die Wortspiele, ein Zeichen eines unendlich kleinen Witzes, sind. 6) Unser Witz ist um so viel grösser, je grösser diejenigen fremden Vorstellungen sind, die vor der Würksamkeit des Witzes in der Seele dagewesen, und mit ihr zugleich vorhanden sind. Alsdenn sind viele Hindernisse in der Seele da, und der Witz muß um so viel stärker seyn, weil er vermögend ist, mitten unter so vielen Vorstellungen von anderer Art, seine Gedanken zu würken. Ein Mensch legt einen kleinen Witz an den Tag, wenn er erst lange sich vorbereiten, und alle fremde Gedanken aus dem Sinne schlagen muß, ehe sein Witz in Gang kommen kan, und wenn er von allen andern Gedanken abstrahiren muß, um witzig zu denken. Wer aber mitten in einem

Ge-

Gespräche, oder wenn er die tiefsinnigsten Wahrheiten durchdenkt, auf witzige Einfälle geräth, der beweist dadurch die Stärke seines Witzes. 7) Je leichter und geschwinder der Witz die Uebereinstimmungen entdecken kan, desto stärker ist er. Je schwerer es aber einem Menschen ankomt, witzig zu denken, je langsamer sein Witz gebährt, desto kleiner ist er. Und 8) je klärer, richtiger, gewisser und stärker sich der Witz die Uebereinstimmungen vorstelt, desto grösser ist er. Je schwächer, dunkeler, unrichtiger, zweifelhafter aber die witzigen Gedanken sind, desto kleiner ist der Witz. Diese Betrachtungen enthalten die ersten Gründe, aus denen, die Regeln witzig zu denken, können hergeleitet werden.

§. 570.

Wir wissen aus unserer täglichen Erfahrung, daß wir uns, der Verschiedenheiten der Dinge, bewußt sind. Wir unterscheiden die Dinge von einander, und erkennen ihre Unähnlichkeit, Ungleichheit, und wie die Verschiedenheiten der Dinge alle heissen mögen. Folglich hat unsere Seele ein Vermögen, den Unterschied der Dinge, oder die Verschiedenheiten der Dinge zu erkennen, und dieses Erkenntnißvermögen wollen wir die Scharfsinnigkeit im weitern Verstande nennen. Die Scharfsinnigkeit im engern Verstande ist die Fertigkeit, die Verschiedenheiten der Dinge zu erkennen; oder das Vermögen, die Verschiedenheiten der Dinge zu erkennen, wenn es merklich groß und vollkommen ist. Daher spricht man, manchen Leuten, die Scharfsinnigkeit ab. Nun ist es unmöglich, daß ein Mensch zu finden seyn solte, welcher gar kein Vermögen besitzen solte, die Verschiedenheiten der Dinge zu erkennen. Allein es kan viele Menschen geben, denen die Fertigkeit dieses Vermögens fehlt, und welche dieses Vermögen in keinem merklichen Grade, und in keiner merklichen Vollkommenheit, besitzen. Die Scharfsinnigkeit ist nichts anders, als eine Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheiten der Dinge §. 506, und es komt der Seele die Scharfsinnigkeit

keit zu, indem es ihrer Vorstellungskraft möglich ist, auf die Verschiedenheiten ihrer Gegenstände sich zu richten, oder gerichtet zu werden. Und da Dinge von einander verschieden sind, wenn in dem einen Merkmale und Bestimmungen angetroffen werden, die ihm eigen sind, und welche in dem andern nicht angetroffen werden, und ihm zuwider sind §. 49. so entdeckt die Seele die Verschiedenheiten der Dinge, wenn sie diese Merkmale erkennt, indem sie mehrere Dinge zugleich sich vorstelt. Folglich kan man die **Regel der Scharfsinnigkeit**, die sie in ihrer Würksamkeit beständig beobachtet, folgendergestalt ausdrucken: **wenn man sich die Merkmale oder Bestimmungen des einen unter mehrern Dingen, als Merkmale und Bestimmungen, vorstelt, die den andern nicht zukommen, so erkennt man ihre Verschiedenheit.** Sind diese Merkmale Beschaffenheiten, so entdeckt man die Unähnlichkeit; sind es aber Grössen, so entdeckt man die Ungleichheit u. s. w. §. 70.

§. 571.

Die Scharfsinnigkeit ist ein Erkenntnißvermögen, welches wir bey allen unsern Gedanken nöthig haben, und wovon ein sehr grosser Theil unserer Erkenntniß herrührt. Einmal können wir, ohne Scharfsinnigkeit, gar nicht denken. So ofte wir uns einer Sache bewußt seyn wollen, oder so ofte wir denken wollen, so ofte müssen wir sie, und ihre Vorstellung in unserer Seele, von andern unterscheiden. Und folglich würde unsere ganze Erkenntniß mit einer ewigen Finsterniß bedeckt seyn, wenn wir keine Scharfsinnigkeit besässen. Alle Klarheit, Deutlichkeit, Ausführlichkeit, Gewißheit unserer Erkenntniß, rührt von der Scharfsinnigkeit her. Zum andern würden wir keine einzige Unterscheidung in den Wissenschaften einsehen können, wenn wir keine Scharfsinnigkeit besässen, und es würde demnach die ganze menschliche Erkenntniß, und die ganze Gelehrsamkeit, ein verworrenes Chaos seyn, wenn wir dieses Vermögen nicht besässen. Zum dritten würden

wir

wir keinen Begrif von der Unordnung, Unrichtigkeit, Unvollkommenheit, Mangel, Verneinung, Unrechtmäßigkeit und Sünde haben, wenn wir keine Scharfsinnigkeit besässen. Alle diese Sachen bestehen in einer Verschiedenheit der Dinge, und es kan also ein jedweder Leser sich selbst, von der Richtigkeit dieser Anmerkung, überzeugen. Die Erfahrung lehrt auch, daß bey vielen Leuten, bloß der Mangel der Scharfsinnigkeit, daran schuld ist, daß sie ofte das Lächerliche und Unanständige ihrer Handlungen nicht einsehen können.

§. 572.

Eben so, als wir die Grade des Witzes untersucht haben §. 569. können auch, die unterschiedenen und mannigfaltigen Grade der Scharfsinnigkeit betrachtet werden. Nemlich 1) je mehrerer Dinge Verschiedenheit man zu erkennen vermögend ist, desto grösser ist unsere Scharfsinnigkeit; je weniger Dinge wir aber von einander zu unterscheiden im Stande sind, desto kleiner ist dieses unser Erkenntnißvermögen. Daher schreibt man jemanden eine grosse Scharfsinnigkeit zu, wenn er an einer Sache und in derselben, z. E. in einem Laster, oder in einer Tugend, sehr vieles und mancherley entdecken und von einander unterscheiden kan. 2) Je unbekanter die Dinge sind, die wir dennoch zu unterscheiden vermögend sind, desto grösser ist die Scharfsinnigkeit. Es ist gar keine Kunst, den Unterschied solcher Dinge zu erkennen, die uns täglich vor den Augen schweben, mit denen wir in einer langen Bekanntschaft stehen, und die wir sehr lange betrachten. Wenn wir aber, gleich bey der ersten Bekanntschaft mit der Sache, ihre Verschiedenheiten entdecken können, so muß unsere Scharfsinnigkeit groß seyn. 3) Je übereinstimmender, ähnlicher und gleicher diejenigen Dinge einander sind, deren Unterschied wir entdecken können, desto grösser ist unsere Scharfsinnigkeit. Schwarz und weiß von einander zu unterscheiden, kostet gewiß wenig Nachdenken. Wenn also Dinge offenbar von einander unterschieden sind, wenn

sie

sie bey nahe gar keine Uebereinstimmung mit einander zu haben scheinen, alsdenn verräth man, durch die Entdeckung ihrer Verschiedenheit, nur einen sehr geringen Grad der Scharfsinnigkeit. Allein dazu gehören schärfere Blicke, wenn man die Verschiedenheit solcher Dinge entdecken will, welche bey nahe ganz einerley zu seyn scheinen, und deren Verschiedenheit sehr unmerklich und versteckt ist. Daher diejenigen Gelehrten eine ausnehmende Scharfsinnigkeit an den Tag legen, welche von den meisten andern Menschen unbemerkte Unterscheidungen entdecken. 4) Je mehrere und mannigfaltigere Verschiedenheiten, Unähnlichkeiten und Ungleichheiten, man entdecken kan, desto grösser ist die Scharfsinnigkeit. Es ist also allemal ein Beweis der Grösse dieses Vermögens, wenn man im Stande ist, Dinge so mit einander zu vergleichen, daß unendlich viele Unterscheidungsstücke entdeckt werden. 5) Je grösser die Verschiedenheiten der Dinge, und je wichtiger und erheblicher sie sind, welche die Scharfsinnigkeit entdeckt, desto grösser ist dieses Vermögen. Es ist also ein Beweis einer grössern Vollkommenheit dieses Erkenntnißvermögens, wenn man die innerlichen, nothwendigen und wesentlichen Verschiedenheiten in den Dingen entdeckt, als wenn man nur äusserliche, zufällige und ausserwesentliche Verschiedenheiten gewahr wird. 6) Je stärker die fremden Vorstellungen sind, welche vor der Würksamkeit der Scharfsinnigkeit in der Seele da gewesen, oder mit ihr zugleich da sind, desto grösser muß dieses Vermögen seyn, wenn es demohnerachtet im Stande ist, aller dieser vielen Hindernisse ohnerachtet, scharfsinnig zu denken. Wer sich vorläufig alle fremde Gedanken aus dem Sinne schlagen muß, wenn er einen Unterschied der Dinge einsehen will, und wer zu eben der Zeit nichts anders denken muß, der verräth die Schwäche seiner Scharfsinnigkeit. 7) Je leichter und geschwinder die Scharfsinnigkeit die Verschiedenheiten entdecken kan, desto grösser ist sie. Je schwerer es ihr aber wird, einen Unterschied einzusehen, und je langsamer diese

Ein-

Einsicht erfolget, desto schwächer und kleiner ist sie; und 8) je stärker und besser, je klärer, richtiger und gewisser die Scharfsinnigkeit den Unterschied der Dinge erkennt, desto grösser und vollkommener ist sie. Eine Scharfsinnigkeit muß sehr klein und unvollkommen seyn, welche uns nur sehr schwache, dunkele, unrichtige und ungewisse Begriffe, von den Verschiedenheiten der Dinge, verschaffen kan.

§. 573.

Witzige Vorstellungen sind alle Vorstellungen, welche von dem Witze gewürkt werden. So ofte wir also uns die Uebereinstimmungen der Dinge vorstellen, so ofte haben wir witzige Vorstellungen. Gemeiniglich versteht man, durch witzige Vorstellungen, nur diejenigen Vorstellungen der Uebereinstimmungen der Dinge, welche durch einen grössern und vollkommenern Grad des Witzes gewürkt werden, und man nennt sie auch manchmal alsdenn **Spielwerke des Witzes. Scharfsinnige Vorstellungen** sind alle Vorstellungen, welche durch die Scharfsinnigkeit gewürkt werden; folglich alle Vorstellungen der Verschiedenheiten der Dinge. Manchmal aber nimt man dieses Wort in einer engern Bedeutung, und versteht darunter nur diejenigen Vorstellungen der Verschiedenheiten der Dinge, welche durch einen grössern und vollkommenern Grad der Scharfsinnigkeit gewürkt werden, und alsdenn heissen sie auch **feine Gedanken**, oder **Subtilitäten**. Nun sind wir Menschen den Irrthümern dergestalt unterworffen, daß wir in allen Arten unserer Vorstellungen irren können. Folglich gibt es auch falsche witzige, und falsche scharfsinnige Vorstellungen. Jene heissen **ein Blendwerk des Witzes**, und diese **leere Spitzfindigkeiten**. So ofte wir uns also Dinge als einerley vorstellen, die es nicht sind, oder so ofte wir uns eine Uebereinstimmung unter ihnen vorstellen, in welcher sie nicht stehen, oder so ofte wir sie uns in einem höhern oder geringern Grade als einerley vorstellen, als sie es in der That sind: so ofte macht

uns unser Witz ein Blendwerk vor. Als wenn z. E. die Materialisten die Gedanken der Seele, mit den materialischen Bildern des Gehirns, für einerley halten, und man findet, in allen schlechten Dichtern, genung Blendwerk des Witzes. Eben so sind es leere Spitzfindigkeiten, wenn man sich Dinge als verschieden vorstelt, die es nicht sind, oder wenn man unter würklich verschiedenen Dingen eine andere Verschiedenheit annimt, als zwischen ihnen angetroffen wird, oder wenn man sie in einem höhern oder geringern Grade für verschieden hält, als sie es in der That sind. So unterscheiden manche Weltweise, durch eine leere Spitzfindigkeit, von den Substanzen und Accidenzien die wesentlichen Stücke, da sie doch nichts anders als Accidenzien sind, und so sind, die Schriften der Gelehrten in allen Theilen der Gelehrsamkeit, mit dergleichen Spitzfindigkeiten angefült. Nun gibt es Gedanken, die weder durch den Witz allein, noch durch die Scharfsinnigkeit allein gewürkt werden, sondern welche durch einen scharfsinnigen Witz, und durch eine witzige Scharfsinnigkeit hervorgebracht werden, und man kan dieselben **sinnreiche Vorstellungen** nennen. Sind dieselben nun sinnliche Vorstellungen, und in einem hohen und merklichen Grade vollkommen, so heissen sie **artige Einfälle**, und ein artiger Einfall, bey dem man zunächst die Absicht hat ein Lachen zu erwecken, wird **ein Scherz** genannt. Es ist unnöthig die Weitläuftigkeit zu begehen, und diese Erklärungen durch Beyspiele zu erläutern; weil dergleichen Beyspiele einem jedweden bekannt sind. Und ich habe diese Arten der Vorstellungen nicht nur in meiner Aesthetik, sondern auch in meinen Gedanken von Scherzen ausführlich abgehandelt.

§. 574.

Alle Dinge in der Welt sind theils einerley, theils von einander verschieden, und es gibt eine allgemeine Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit unter allen Dingen in der Welt §. 445. Wenn also die Seele,

ihre

ihre Vorstellungen der Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten der Dinge, selbst würkt, so bedarf sie dazu keiner andern Kraft, als derjenigen, wodurch sie sich die Welt vorstelt. Denn wenn sie sich durch diese Kraft die Welt vorstelt, wie sie ist, so muß sie auch nothwendig, die Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten der Dinge in der Welt, entdecken. Und folglich werden alle witzigen und scharfsinnigen Vorstellungen, in so ferne sie Handlungen der Seele sind, durch die Vorstellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes gewürkt §. 488. Man merkt daher auch bey kleinen Kindern schon, daß bey ihren Empfindungen, so bald sie klar werden, sich auch diese Erkenntnißvermögen zu äussern anfangen, und eben das geschieht bey allen übrigen Arten der Vorstellungen, ohne daß man den Vorsatz haben solte, die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zu entdecken; sondern wir erkennen in der Kindheit die Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten der Dinge, nachdem sie gegen unsern Körper so oder anders gestelt sind. Nun lehrt uns ferner die Erfahrung, daß wir, die Uebereinstimmungen und Verschiedenheiten, entweder deutlich oder undeutlich erkennen. Wir können in einem Gleichnisse, in einer Allegorie, oder in den allgemeinen Begriffen der Wissenschaften, die Uebereinstimmungen der Dinge sehr deutlich denken, und die Uebereinstimmungsstücke, welche z. E. die endlichen Geister und GOtt mit einander gemein haben, nach einander her erzählen. Allein wie ofte stellen wir uns nicht, die Aehnlichkeiten der Dinge, bloß undeutlich vor? Eben so verhält es sich auch, mit den Verschiedenheiten der Dinge. Wir können sehr deutlich denken, wie GOtt von den Creaturen unterschieden sey; allein die verschiedenen Arten der Farben, des Geruchs, des Geschmacks u. s. w. unterscheiden wir nur undeutlich von einander. Folglich ist der Witz entweder ein **sinnlicher Witz**, oder ein **vernünftiger**. Jener ist das Vermögen, die Uebereinstimmungen der Dinge undeutlich zu erkennen, dieser aber das Vermögen dieselben deutlich zu erkennen.

kennen. **Die sinnliche Scharfsinnigkeit** ist das Vermögen, die Verschiedenheiten der Dinge undeutlich zu erkennen, **die vernünftige** aber ist das Vermögen, dieselben deutlich zu erkennen. Und es ist vor sich klar, was **der sinnliche** und **vernünftige scharfsinnige Witz** sey. Jener ist eins der vornehmsten und wichtigsten Stücke des schönen Geistes. Folglich handelt auch die Aesthetik von der Verbesserung, und dem rechten Gebrauche des sinnlichen scharfsinnigen Witzes, desgleichen von den sinnreichen Gedanken, und dem Vortrage derselben §. 527. Es ist besonders, daß ein Mensch, nach Verschiedenheit seiner Lebensart, seiner Uebungen, und seiner natürlichen Einrichtung, in einigen Stücken sehr sinnreich denken kan, in andern aber so schlecht denkt, daß es scheint, als habe er weder Witz noch Scharfsinnigkeit, und daß er alsdenn von Leuten übertroffen wird, die viel schlechtere Gemüthskräfte haben. So kan, ein Mathematiker und Metaphysiker, eine ungemeine und seltene Scharfsinnigkeit in den Wissenschaften an den Tag legen, und demohnerachtet nicht im Stande seyn, das Lächerliche und Abgeschmackte in der Kleidung zu beobachten. Das macht, die Erkenntnißvermögen unserer Seele können nicht allwissend werden.

§. 575.

Alle Vermögen unserer Seele bestehen in solchen Möglichkeiten zu handeln, vermöge deren die Seele, auch in ihrer Verknüpfung, in welcher sie mit ihrem Leibe steht, handeln kan. Folglich sind sie sämtlich bedingte Vermögen §. 170. Da nun, ein jedwedes grösseres bedingtes Vermögen, eine Fertigkeit genannt wird §. 171, so sind alle grössere und merklichere Grade aller Erkenntnißvermögen, und aller übrigen Vermögen der Seele, Fertigkeiten. Die Fertigkeiten der Erkenntnißvermögen werden, **theoretische Fertigkeiten**, genannt, wohin z. E. der Witz und die Scharfsinnigkeit im engern Verstande, samt dem scharfsinnigen Witze gehören §. 567. 570. 573, desgleichen die Fertigkeit zu empfinden, und sich etwas einzubilden. Durch

eine

eine **Uebung** versteht man die öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung; oder wenn man, zu verschiedenen Zeiten, viele Handlungen von einerley Art vornimt. So übt man sich in einer Sprache, wenn man ofte in derselben Sprache redet und schreibt. Nun habe ich §. 171. erwiesen, daß eine Fertigkeit in einer Handlung entsteht, wenn man dieselbe ofte thut: dieses geschieht aber bey einer jedweden Uebung, folglich kan man durch Uebungen nicht nur Fertigkeiten erlangen, die man noch nicht gehabt, sondern auch diejenigen, die man schon besitzt, vermehren. So kan man durch Uebung nicht nur eine Fertigkeit in einer Sprache zu reden erlangen, die man noch gar nicht gehabt, sondern man kan auch, durch Uebungen, die Fertigkeit in einer Sprache gewaltig vermehren. Und eben das gilt auch, von den Fertigkeiten der Seele. Alle Fertigkeiten der Seele sind entweder natürliche, oder übernatürliche §. 406-413. **Die übernatürlichen Fertigkeiten** können auch, göttliche Gaben, genannt werden. So bekamen die Apostel, durch ein Wunderwerk, die Fertigkeit fremde Sprachen zu reden. In der Weltweisheit kan man von diesen Fertigkeiten nichts weiter sagen, als was wir in der Cosmologie, von allen übernatürlichen Begebenheiten, gelehrt haben. So viel aber ist gewiß, daß diese Fertigkeiten nicht durch Uebungen erlangt werden, und wer nicht alle Wunderwerke leugnet, der muß sagen, daß man irre, wenn man eine Fertigkeit durch eine Leichtigkeit zu handeln erklärt, welche man durch Uebung erlangt: er müste denn, aus einer lächerlichen Halsstarrigkeit, diese Erklärung vertheidigen, und sagen, daß übernatürliche Fertigkeiten keine Fertigkeiten könnten genannt werden. Es hat Weltweise gegeben, welche so sehr geschwärmt haben, daß sie vorgegeben, ihre Weltweisheit sey eine übernatürliche Fertigkeit, und ein solcher Mensch nennt sich einen **Theosophus**. Die natürlichen Fertigkeiten werden entweder durch die Uebung nach und nach erlangt, oder nicht. Jene heissen die **erlangten Fertigkeiten**, bey denen keine Schwierigkeit vor-

komt. Die letztern aber werden, **angebohrne Fertigkeiten**, genannt. Wer in der Erklärung schon annimt, daß eine jedwede Fertigkeit durch Uebung erlangt werde, der nimt keine angebohrne Fertigkeiten an, sondern er nennt das, was eine angebohrne Fertigkeit genannt wird, **Naturgaben**, oder angeborne und natürliche Geschicklichkeiten. Allein das ist eine Kleinigkeit, und es entsteht daher bloß ein Streit über Worte. Die Hauptsache betrift die Frage: ob einem Menschen, ein so grosser Grad eines Vermögens der Seele, könne angebohren werden, den die meisten Menschen nur durch Uebung erlangen? Und da muß diese Frage, bloß durch die Erfahrung, entschieden werden. Ein geborner Dichter bringt einen so grossen Grad des Witzes mit auf die Welt, den die meisten andern Menschen erst durch Uebung erlangen müssen. Man nehme zwey Kinder, und übe sie in einerley Handlung auf einerley Art. Warum komt eins dem andern, in so kurzer Zeit, ofte unendlich weit vor? Man kan hier keinen bessern Grund angeben, als weil das erste einen grossen Grad der Erkenntnißvermögen mit auf die Welt gebracht hat, den das andere erst erlangen muß.

§. 576.

Je grösser eine Fertigkeit ist, desto leichter und geschwinder wächst sie durch Uebung. Denn je grösser die Fertigkeit eines Menschen in einer gewissen Handlung ist, desto ofter, leichter, geschwinder und in einem desto grössern Grade kan er diese Handlung wiederholen, oder sich ferner üben. Je mehr er sich übt, desto grösser wird die Fertigkeit §. 171. Wenn man eine Sprache lernt, so kan man, die ersten Uebungen, sehr schwer, langsam und in einem sehr kleinen Grade verrichten, folglich nimt man die ersten Wochen kaum merklich zu, endlich aber kan man in einem Tage mehr zunehmen, als im Anfange in ganzen Monathen. Aller Anfang in allen Handlungen ist schwer, weil wir noch gar keine, oder nur eine sehr kleine Fertigkeit in denselben besitzen. In einem je höhern Grade uns also

der Witz, die Scharfsinnigkeit, und alle übrige Vermögen der Seele angebohren sind, desto leichter und geschwinder kan man sie durch Uebungen vermehren. Und dieses bestätiget die Erfahrung bey allen Kindern, die einerley Unterricht und Erziehung geniessen, deren einige allemal in einerley Zeit viel weiter kommen, als die andern. Ein Mensch der einen merklichen Mangel an Witze hat, wird **ein dummer Kopf** genannt, und wem die Scharfsinnigkeit merklich mangelt, ist **ein stumpfer Kopf.** Und wenn beyde Kräfte zusammen bey einem Menschen sehr klein sind, so wird er **ein abgeschmackter Mensch** genannt. Da nun, auf dem Witze und der Scharfsinnigkeit, ein so grosser und wichtiger Theil der menschlichen Erkenntniß beruhet; so erhellet daraus, wie elend die Erkenntniß abgeschmackter Köpfe seyn müsse. Sie sind zur gelehrten Erkenntniß eben so vollkommen ungeschickt, als zur schönen Erkenntniß. Die allgemeinen abstracten Untersuchungen in den Wissenschaften gaffen sie verdutzt an, und sehen nichts, und die schönsten und sinnreichsten Gedanken hören sie mit aufgespertem Munde an, es sumt ihnen dabey im Kopfe, und können sich nicht begreifen, was sie dabey denken sollen. Auch in allen übrigen Geschäften des menschlichen Lebens verrathen sie die Plumpheit ihres Gehirns, alles greifen sie auf eine ungeschickte Art an, und sie scheinen von der Natur ganz verwahrloset zu seyn.

§. 577.

Damit man die Wichtigkeit des Witzes und der Scharfsinnigkeit noch besser erkenne, so wollen wir noch zweyerley bemerken. Einmal, alle Irrthümer entstehen, durch die Verblendung des Witzes. Denn, wenn wir irren, halten wir entweder das Falsche für wahr, oder das Wahre für falsch. Da nun das Wahre und Falsche himmelweit von einander unterschieden sind, so können wir nicht anders irren, als wenn wir verschiedene Dinge, in so ferne sie von einander unterschieden sind, für einerley halten, und es entstehen demnach, alle Irrthümer, durch ein

Blendwerk des Witzes §. 573. Die Erfahrung lehrt auch, daß die witzigsten Köpfe, wenn sie sich bloß auf die Vergrösserung des sinnlichen Witzes legen, die meisten und gröbsten Irrthümer aushecken, und Irrende können auch ihren Irrthümern auf keine geschicktere Art den Schein der Wahrheit geben, als durch witzige Gedanken. Zum andern kan kein Irrthum, ohne Scharfsinnigkeit, entdeckt, und vermieden werden, Wir können den Irrthum nicht anders entdecken und vermeiden, als wenn wir das Wahre von dem Falschen unterscheiden, und die Verschiedenheit derjenigen Vorstellungen und Sachen einsehen, aus deren Verwechselung der Irrthum entstanden ist; folglich nicht anders, als vermittelst der Scharfsinnigkeit §. 570. Die Irrthümer geben daher allemal die Gelegenheit zu Subtilitäten, und deren Erfindung. Wenn eine Wahrheit zuerst unter den Menschen bekannt gemacht wird, so wird sie schlecht und recht vorgetragen, und geglaubt. Alsdenn finden sich nach und nach Leute, welche sie leugnen und Irrthümer aushecken, indem sie Sachen mit einander verwechseln, die von einander verschieden sind. Was wollen nun, die Freunde der Wahrheit, thun? Sie können sich nicht anders helfen, als wenn sie durch Subtilitäten diese Verwirrungen entdecken: denn sie sind das Gegengift der Irrthümer. So ist es, in der Gottesgelahrheit, gegangen, da die theologischen Subtilitäten erst entstanden sind, nachdem die Ketzereyen entstanden. Wer also ein Feind der Subtilitäten ist, der verräth entweder einen stumpfen Kopf, oder er ist ein heimlicher Beförderer und Patron der Irrthümer, oder er befördert die Irrthümer ohne sein Wissen und Willen. Hieraus ist leicht zu erachten, was man von denjenigen zu halten hat, welche die heutige Gottesgelahrheit als eine stroherne Wissenschaft verachten, und wünschen, daß sie in ihre erste Einfalt wiederum zurückkehren möge. Ja hieraus erhellet zugleich, warum der Scheinbeweis eines Irrthums, und ein Einwurf wider eine Wahrheit, leichter und kürzer vorgetragen werden kan, als die

die Beantwortung desselben. Jener bedarf keiner Scharfsinnigkeit, wohl aber die letztere. Und da die meisten Menschen, wenig Scharfsinnigkeit und wahren Witz, besitzen, so werden die Feinde der Wahrheit allemal, unter den Menschen, mehr Beyfall finden, als ihre Vertheidiger. Wie betrübt ist nicht, in diesem Puncte, das Schicksal der Menschen!

* *

Der vierte Abschnitt,
Von dem Gedächtnisse.

§. 578.

Man stelt sich das Gedächtniß gemeiniglich als ein Behältniß der Vorstellungen vor, in welchem die Seele dieselben aufbewahrt, und aus welchem sie dieselben bedürfenden Falles wieder herausnimt. Nun kan man diese Erklärung zwar als ein ganz gutes Gleichniß ansehen, wodurch der Begrif von dem Gedächtnisse erläutert werden kan; allein man betrügt sich, wenn man sie für eine richtige logische Erklärung des Gedächtnisses hält. Die Einbildungskraft ist eigentlich dasjenige Vermögen, welches uns unsere vordem gehabten Vorstellungen wieder ins Gemüth bringt, und das Gedächtniß erkennt sie wieder für diejenigen Vorstellungen, die sie vordem gehabt hat. Nemlich wenn eine Vorstellung, die wir schon gehabt haben, uns wieder ins Gemüth komt, und wir erkennen, daß es eben diejenige sey, die wir vordem gehabt haben, so **erkennen wir sie wieder**, oder **wir erinnern uns derselben.** Die Erinnerung besteht also in der Erkenntniß, daß die Vorstellung, welche uns die Einbildungskraft wieder ins Gemüth bringt, mit derjenigen einerley sey, die wir vordem gehabt haben. Wir sagen auch, daß wir uns einer Sache erinnern, wenn wir sie uns vorstellen, und zugleich erkennen, daß es eben dieselbe Sache sey, die wir vor dieser Zeit gesehen, gehört, oder auf irgends eine andere Art

uns vorgestelt haben. Manchmal stellen wir uns, unsere vergangenen Vorstellungen, samt ihren Gegenständen, wieder vor, ohne uns zu erinnern, daß wir sie schon gehabt haben. Es geschieht ofte, daß wir einen Menschen sehen, den wir schon vordem gekannt haben; allein wir erinnern uns desselben nicht gleich. So bald wir aber erkennen, daß wir vordem zu der und der Zeit, oder an dem und dem Orte, diesen Menschen schon gesehen haben, so bald sagen wir, daß wir uns seiner erinnern, oder ihn wieder erkennen. Ofte haben wir, vor einigen Tagen, etwas gelesen oder gehört. Wir werden heute gefragt, ob wir es nicht gelesen oder gehört haben? Manchmal können wir uns nicht erinnern, ob wir uns gleich vorstellen, was wir gelesen oder gehört haben sollen. So bald wir aber erkennen, daß es eben das sey, was wir gelesen und gehört haben, so bald sagen wir, daß wir uns dessen erinnern. Es sind also zweyerley Veränderungen, die nicht immer beysammen sind: einmal eine vorhergehabte Vorstellung wieder ins Gemüth bringen, und zum andern derselben sich erinnern. Das erste thut die Einbildungskraft, und kan ohne dem letzten geschehen; das letzte thut das Gedächtniß, und setzt allemal das erste voraus. Nemlich **das Gedächtniß** ist das Vermögen, sich derjenigen Vorstellungen, die uns wieder ins Gemüth gebracht werden, zu erinnern. Da wir nun täglich erfahren, daß unsere Seele sich vergangener Vorstellungen erinnert, so haben wir unleugbar ein Gedächtniß. Die Einbildungskraft bringt die Vorstellungen, welche so zu reden von dem Schauplatze der Seele abgetreten sind, wieder auf denselben, und das Gedächtniß erkennt sie wieder, oder stelt uns vor, daß es eben diejenigen sind, die schon auf demselben dagewesen sind. Folglich stelt uns das Gedächtniß, die Uebereinstimmung einer gegenwärtigen Einbildung mit der vergangenen Vorstellung, in einem solchen Grade vor, daß wir daher erkennen, daß sie beyde einerley sind, oder daß jene keine andere Vorstellung als diese sey. Dieses stelt uns das Gedächtniß entweder undeutlich

deutlich vor, und das heißt das sinnliche Gedächtniß; oder deutlich, und das ist das vernünftige Gedächtniß §. 574. So erinnern wir uns ofte deutlich ganzer Stellen, die wir in Schriftstellern gelesen haben, und sind uns ofte vieler Merkmale bewußt, woran wir uns einer Sache erinnern; manchmal aber erinnern wir uns nur der Dinge, auf eine verworrene Art, z. E. in dem täglichen Umgange mit Personen, die wir unzähligemal gesehen haben. Das Gedächtniß ist nichts anders, als die Aufmerksamkeit auf die Uebereinstimmung einer gegenwärtigen Einbildung, mit einer vergangenen Vorstellung §. 567. Und es besteht also in nichts anders, als in der Möglichkeit, unsere Vorstellungskraft, auf die Uebereinstimmung der gegenwärtigen Vorstellungen mit den vergangenen, zu lenken. Ohne Einbildungskraft würden wir alle unsere Vorstellungen gleich wieder verliehren, und wenn wir eine Einbildungskraft ohne Gedächtniß besässen, so würden wir zwar unsere einmal erlangten Vorstellungen behalten, allein wenn auch eine davon unzähligemal uns wieder ins Gemüth käme, so würden wir sie doch allemal für eine ganz neue Vorstellung halten, die wir noch niemals gehabt hätten, und es würde uns also der Vorrath unserer erlangten Vorstellungen auch nichts helfen.

§. 579.

Das Gedächtniß kan unmöglich eher eine gegenwärtige Vorstellung wieder für diejenige erkennen, die wir schon vorher einmal oder etlichemal gehabt haben, bis nicht die Einbildungskraft, die vergangene Vorstellung, uns wieder ins Gemüth gebracht hat §. 578. Und das kan, auf eine zweyfache Art, geschehen. Einmal wenn wir diejenige Sache jetzt wieder empfinden, die wir schon vordem empfunden haben, als wenn wir einen Menschen sehen, den wir schon vordem gesehen haben. Alsdenn stelt die Einbildungskraft, die vergangene Empfindung, neben die gegenwärtige, und das Gedächtniß erkennt alsdenn, daß beyde einerley sind. Und zum andern, wenn uns die Einbildungs-

dungskraft eine vergangene Vorstellung noch einmal ins Gemüth bringt, und alsdenn eben die Vorstellung, so wie wir sie vordem ein anderesmal gehabt haben, neben jene stelt, da denn das Gedächtniß ebenfals erkennt, daß beyde einerley sind; als wenn wir z. E. einen abwesenden Freund uns jetzo vorstellen, und erkennen, daß wir uns ihn jetzo eben so vorstellen, als wie wir ihn vor so oder so viel Zeit, in diesen oder jenen Umständen, gesehen und gesprochen haben. Es ist demnach klar, daß das Gedächtniß allemal, die Würksamkeit der Einbildungskraft, voraussetze. Selbst aber ist es nichts anders, als eine Art des Witzes, indem es nichts weiter thut, als daß es uns die Uebereinstimmung einer gegenwärtigen Vorstellung, mit einer oder mehrern unserer vergangenen Vorstellungen, zu erkennen gibt §. 578. 567. Folglich würkt das Gedächtniß allemal, nach folgender Regel: **wenn wir eine gegenwärtige Vorstellung mit vergangenen vergleichen, und in jener Merkmale oder Theile gewahr werden, die wir auch in diesen gewahr werden, so stellen wir sie uns als einerley vor, oder wir erinnern uns der vergangenen** §. 567. Da nun die Einbildungskraft so wohl, als auch der Witz, durch die Vorstellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes gewürkt wird §. 555. 574, so wird auch das Gedächtniß, durch diese Kraft, gewürkt. Und es ist demnach nichts anders, als eine gewisse Art und Weise, wie sich die Vorstellungskraft der Welt in der Seele äussern und geschäftig erweisen kan.

§. 580.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir uns mancher vergangenen Vorstellungen und Sachen sehr leicht, mancher aber sehr schwer oder gar nicht erinnern können. Wenn wir uns nun eine Sache dergestalt vorstellen, daß wir uns derselben künftig sehr leicht wieder erinnern können, so sagen wir, daß **wir die Sache zu behalten suchen**, oder daß wir sie unserm Gedächtnisse anvertrauen und einprägen. Gesetzt, daß jemand öffentlich eine Rede

halten

halten wolle, und daß er sie von Wort zu Wort aufschreibe: so sucht er sie zu behalten, oder er memorirt sie, oder er lernt sie auswendig, wenn er verursacht, daß er alsdenn, wenn er die Rede halten soll, sich derselben sehr leicht erinnert. Durch dieses Geschäfte befördern wir also das Gedächtniß, und wir sehen aus dem vorhergehenden Absatze, daß dieses nicht anders möglich ist, als wenn wir die Empfindung, die Einbildung, und den Witz aufs möglichste befördern. Wer also etwas behalten will, der muß 1) dasselbe ofte und in einem hohen Grade zu empfinden suchen, nach den Regeln des 540. Absatzes. Je öfter wir eine Sache empfinden, und in einem je höhern Grade wir sie empfinden, desto leichter können wir uns derselben erinnern; weil wir dadurch in eine grössere Bekanntschaft mit derselben Sache kommen, und um so vielmehr Merkmale an ihr kennen lernen, wodurch wir sie desto leichter wieder erkennen können. Daher komts, daß, wenn wir eine Person bey recht hellem Lichte sehen, und sie betrachten als wenn wir sie durchsehen wolten, wir uns derselben sehr leicht wieder erinnern können. Sehen wir sie aber bey der Abenddemmerung mit einem flüchtigen Blicke, so können wir uns derselben manchmal nach einer Stunde nicht wieder erinnern. Daher pflegen diejenigen, welche sich auf eine öffentliche Rede vorbereiten, dieselbe sehr ofte durchzulesen und herzusagen, damit sie eine desto öftere und stärkere Empfindung von derselben bekommen. 2) Man muß sich die Sache sehr ofte und in einem hohen Grade, durch die Einbildungskraft, vorstellen, nach den Regeln des 568. Absatzes. Je öfter man sich die Sache durch die Einbildungskraft vorstelt, und in einem je höhern Grade man dieses thut, desto leichter kan man sie behalten. So machen es alle diejenigen, welche eine Rede auswendig lernen wollen, indem sie dieselbe sehr ofte auswendig vor sich hersagen. Wenn wir uns eine Sache sehr ofte, durch die Sinne und Einbildungskraft, vorstellen, so entdecken wir eben so leicht die Uebereinstimmung der Vorstellungen einer Sache zu

ver-

verschiedenen Zeiten, als wir die Aehnlichkeiten der Dinge die täglich uns vorkommen, erkennen, und als wir die Begriffe von einem Hunde, einer Taube, einem Pferde, in der Kindheit erlangen. 3) Man suche die Uebereinstimmungen, Aehnlichkeiten, Gleichheiten derjenigen Vorstellungen einer Sache, die man behalten will, in einem hohen Grade zu erkennen, nach den Regeln des 569. Absatzes. Folglich muß man die Merkmale und Bestimmungen der Sache, die man behalten will, allemal, so ofte man sie sich wieder vorstelt, recht ausführlich und klar zu erkennen suchen. Daher komt es, daß wir uns einer Person sehr gut erinnern können, wenn wir sie das erstemal vom Haupte bis zu Fusse betrachten, und unendlich viel an ihr bemerken, und wenn wir alle diese mannigfaltigen Stücke uns immer wieder vorstellen, wenn wir wieder von neuem an sie gedenken; und 4) muß man sich auch die Verschiedenheit der Sache, der man sich leicht erinnern will, von andern, in einem hohen Grade der Vollkommenheit vorstellen §. 572, damit man sie nicht mit andern verwechsele, und sich einer andern Sache erinnere, wenn man sich ihrer erinnern will. Wenn man sich die Begriffe in den Wissenschaften, und ihre Benennungen, recht tief ins Gedächtniß prägen will, so bemerkt man ihren Unterschied von denenjenigen Begriffen und Namen, mit denen sie leicht verwechselt werden können.

§. 581.

Wenn eine vergangene Vorstellung uns wieder ins Gemüth komt, so sind wir entweder im Stande, uns derselben zu erinnern, oder wir sind dazu nicht vermögend. Ist das erste, so sagen wir, daß wir die Vorstellung und ihren Gegenstand **behalten haben**, oder daß wir sie in unserm Gedächtnisse haben, oder daß wir sie sehr wohl kennen. So sagt ein Mensch, der nach vielen Jahren uns besucht, daß wir ihn vielleicht nicht mehr kennen. Wenn wir uns nun seiner erinnern können, so sagen wir, daß wir ihn noch sehr wohl kennen, und daß wir sein Andenken erhalten

halten haben. Wenn wir aber nicht vermögend sind, uns einer Vorstellung und Sache wieder zu erinnern, so sagen wir, daß wir sie vergessen haben. Die Vergessenheit ist also das Unvermögen, sich einer Vorstellung, die in unserm Gemüthe wieder hervorgebracht wird, zu erinnern; und sie besteht also in dem Mangel des Gedächtnisses. So sagen wir, wenn ein Mensch zu uns komt, und sagt, er sey vor so oder so viel Jahren bey uns gewesen, daß wir dieses vergessen haben, wenn wir uns dessen nicht erinnern können. Im gemeinen Leben pflegt man auch zu sagen, man habe eine Sache vergessen, wenn sie uns gar nicht wieder in die Gedanken komt. Gesetzt, daß mich jemand warum bittet, und ich zeichne es in meine Schreibetafel auf. Gesetzt, daß ich gar nicht in diese Tafel sehe, und daß mir das aufgetragene Geschäfte gar nicht wieder einfält, so pflegt man zu sagen, man habe es vergessen. Allein es geschieht hier zweyerley. Einmal verläßt uns die Einbildungskraft, und bringt uns die vergangene Vorstellung gar nicht wieder ins Gemüth. Daher entsteht nun freylich nothwendig auch die Vergessenheit, allein dieser Mangel der Einbildungskraft ist nicht selbst die Vergessenheit. Die Einbildungskraft kan ofte ihr Geschäfte verrichten, und man kan demohnerachtet sagen, man habe etwas vergessen: denn es kan uns eine vergangene Vorstellung wieder ins Gemüth gebracht werden, ohne daß wir uns ihrer erinnern können, und also haben wir sie demohnerachtet vergessen. So geht es uns, wenn wir Wörter vergessen haben, die wir vordem gelernt hatten. Wenn wir dieselben wieder lesen oder hören, so erlangen wir wieder die Vorstellungen, die wir vordem von ihnen gehabt haben, und demohnerachtet müssen wir gestehen, daß wir sie vergessen haben. Es ist ofte bewundernswürdig, wie unsere Seele manche Dinge vergessen kan. Es hat Leute gegeben, die ganze Wissenschaften, in denen sie grosse Meister gewesen, ganz wieder vergessen haben, und manche

Leute

Leute haben sich so gar, ihres eigenen Namens, nicht mehr erinnern können.

§. 582.

Wenn wir uns einer Sache erinnern wollen, so sind wir ofte im Stande, uns derselben in dem Augenblicke zu erinnern, in welchem uns die Einbildungskraft die vergangene Vorstellung von derselben wieder ins Gemüth bringt. Alsdenn haben wir, die Sache, gar nicht vergessen. Wenn wir einen Menschen sehen, so geschieht es ofte, wenn er uns sehr bekant ist, daß uns die Einbildungskraft in dem Augenblicke, da er uns vors Gesichte komt, die vergangenen Vorstellungen von ihm wieder ins Gemüth bringt, und daß wir, in eben dem Augenblicke, uns auch seiner erinnern. Allein es geschieht auch ofte, daß wir uns einer Sache nicht gleich wiederum erinnern können, wenn ihre Vorstellung uns wieder ins Gemüth komt. Es dünkt uns, als hätten wir uns die Sache noch niemals vorgestelt, und wir haben sie also vergessen. Nach einiger Zeit geschieht es aber, daß wir uns etwas vorstellen, vermittelst dessen wir uns desselben wieder erinnern, und die Vergessenheit überwinden, und dadurch rufen wir diese Sache wieder in unser Gedächtniß zurück. Und dieses geschieht allemal, oder wenigstens mehrentheils, vermittelst der Vorstellungen, die mit derjenigen vergesellschaftet waren, die wir vergessen haben. Gesetzt, es werde von einer Person gesprochen, und man sage, ich kenne sie auch. Da geschieht es nun manchmal, daß ich derselben vergessen habe, und es dünkt mich, als hätte ich diese Person niemals gekant. Allein wenn ich eine Zeitlang an sie denke, und sonderlich wenn andere sagen, sie wäre mit mir vordem an diesem oder jenem Orte, in einer gewissen Gesellschaft, gewesen, habe dieses oder jenes gethan, und was dergleichen Umstände mehr sind, so geht mir ein Licht auf, ich erwache gleichsam von einem tiefen Schlafe, und die Person zeigt sich auf dem Schauplatze meiner Seele, als wenn sie hinter einem Vorhange hervorkäme. Folglich pflegen wir uns ofte einer Sache,

die

die wir vergessen hatten, wiederum vermittelst solcher Vorstellungen zu erinnern, die mit ihr vordem in unserm Gemüthe vergesellschaftet waren, und da sagen wir, daß wir uns auf etwas besinnen. Wir haben also ein Vermögen, uns auf Sachen zu besinnen, die wir vergessen hatten, welches nach dieser Regel würkt: **man erinnere sich einer Sache vermittelst der mit ihr vergesellschafteten Vorstellungen.** So können wir uns ofte vergangener Sachen wiederum, vermittelst der Vorstellung des Orts, erinnern, an welchem wir oder die Sachen waren, als wir sie sahen, hörten oder empfanden. Und das ist **das Gedächtniß vermittelst des Orts.** Eben so besinnen wir uns manchmal auf eine Sache vermittelst der Zeit, in welcher sie geschehen, und vermittelst der Dinge, die mit ihr zugleich geschehen. So pflegen auch gemeine Leute sich gewisser Dinge zu erinnern, wenn sie sich vorstellen, sie seyn eben damals geschehen, als sie Hochzeit gehalten u. s. w. Ja man kan sich auch auf gewisse Dinge, vermittelst solcher Dinge, besinnen, die ihnen ähnlich sind. So geschieht es ofte, daß man sich auf einen Namen wieder besinnt, wenn einem ein Wort einfält, welches fast eben so klingt, oder vollkommen so klingt, ob es gleich eine ganz andere Bedeutung hat. Da das Besinnen auf eine Sache allemal eine Vergessenheit voraussetzt, so ist es eine mangelhafte Art des Gedächtnisses. Unterdessen ist es doch besser, als wenn wir einer Sache ganz und gar vergessen.

§. 583.

Das Gedächtniß ist mannigfaltiger Vollkommenheiten fähig, die man auch durch verschiedene Benennungen, schon von langen Zeiten her, von einander unterschieden hat; weil das Gedächtniß eins von denenjenigen Vermögen unserer Seele ist, welches man, schon in den ersten Zeiten der Weltweißheit, sehr genau untersucht hat: denn die Würkungen und die Nützlichkeit und Nothwendigkeit desselben sind so augenscheinlich, daß sie niemand unbemerkt lassen kan, der seine Seele irgends mit einiger Aufmerk-

samkeit untersucht. Und da können, diese Grade und Vollkommenheiten, folgendergestalt von einander unterschieden werden. 1) Je mehrerer und grösserer Vorstellungen und Sachen wir uns erinnern können, desto grösser und vollkommener ist unser Gedächtniß. Und ein Mensch, welcher ein solches Gedächtniß besitzt, hat ein **weit ausgedehntes** oder **grosses Gedächtniß**, und er kan sehr viel behalten. Z. E. grosse Gelehrte, die eine sehr weitläuftige Gelehrsamkeit besitzen, haben ein solches Gedächtniß. Es ist eine Unvollkommenheit, wenn man wenig behalten kan, und wenn man sein Gedächtniß, mit lauter Kleinigkeiten, angefült hat. 2) Je schwächer die Einbildungskraft uns, eine vergangene Sache, wieder ins Gemüth bringt, der wir uns demohnerachtet wieder erinnern können, desto grösser ist das Gedächtniß. Wenn uns die Einbildungskraft, eine unserer vergangenen Vorstellungen, in einem sehr hohen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit, wieder ins Gemüth bringt; so fallen uns die Kennzeichen, woran wir sie wieder erkennen können, um so viel mehr in die Augen, und es wird wenig Kraft dazu erfodert, eine solche Vorstellung wieder zu erkennen. Allein wenn uns die Einbildungskraft, das Vergangene, nur mit schwachen Zügen wieder ins Gemüth bringt; so beweist man eine besondere Grösse seines Gedächtnisses, wenn man sich derselben demohnerachtet wieder erinnern kan. 3) Je seltener wir uns eine Sache vorgestelt haben, der wir uns erinnern können, desto grösser ist das Gedächtniß: denn wenn man Dinge sehr oft gedacht hat, so kan man sich derselben sehr leicht erinnern, und es wird also zur Erinnerung derselben wenig Kraft erfodert. Und diese Vollkommenheit des Gedächtnisses, vermöge deren es im Stande ist, uns auch solcher Dinge zu erinnern, die wir selten uns vorgestelt haben, wird die **Fähigkeit des Gedächtnisses** genannt, und man kan, vermöge derselben, geschwinde etwas behalten. Manche Kinder dürfen einen Spruch nur wenigemal hören oder lesen, so können sie ihn auswendig, und die haben

ein

ein fähiges Gedächtniß; andere müssen unzähligemal denselben hersagen, ehe sie ihn auswendig können. 4) Nach je längerer Zeit wir uns einer Sache wieder erinnern können, und mit je mehrern und stärkern Vorstellungen von anderer Art wir uns, die Zwischenzeit über, beschäftiget haben, desto grösser ist das Gedächtniß. Es ist gar zu leicht, sich einer Sache zu erinnern, die wir vor einem Augenblicke, oder vor kurzer Zeit, gesehen oder auf andere Art gedacht haben, und wenn wir in der Zwischenzeit, welche verflossen ist, seitdem wir zum letztenmal dieselbe gedacht haben bis auf den Augenblick, da wir uns ihrer erinnern, wenig oder gar nichts fremdes gedacht haben. Allein wenn wir in geraumer Zeit an eine Sache nicht gedacht haben, wenn viele Jahre verflossen sind, und wenn wir unterdessen unsere Aufmerksamkeit mit unendlich vielen andern Dingen beschäftiget haben: so muß sich die Vorstellung dieser Sache recht fest unserm Gemüthe eingeprägt haben, und wir wollen daher diese Vollkommenheit **die Festigkeit des Gedächtnisses** nennen, vermöge welcher wir etwas sehr lange behalten können. Man wird gewöhnlicher Weise finden, daß ein fähiges Gedächtniß nicht feste ist, und ein festes nicht fähig. Kinder, die geschwinde etwas behalten können, die können es nicht lange behalten, und die das letzte können, können gewöhnlicher Weise das erste nicht. 5) Je stärker diejenigen fremden Vorstellungen sind, die vor der Erinnerung in der Seele da gewesen, oder mit ihr zugleich da sind, desto grösser ist das Gedächtniß, wenn es demohnerachtet im Stande ist, mitten unter so vielen Hindernissen und Zerstreuungen, eine Vorstellung wieder zu erkennen. Wenn man in der Seele eine völlige Stille und Einsamkeit verursacht, und nichts erhebliches von anderer Art denkt, so ist es leicht z. E. sich einer aufgeschriebenen Rede, die man auswendig gelernt hat, zu erinnern. Wenn man aber dieses mitten in einer grossen Versamlung thun soll, wo vorher schon viel Ceremoniel beobachtet worden, so muß das Gedächtniß des Redners schon viel vollkommener

ner seyn. Diese Vollkommenheit, mit der zweyten zusammengenommen, wird die **Stärke des Gedächtnisses** genannt. 6) Je lebhafter, richtiger, gewisser und stärker die Wiedererkennung des Vergangenen ist, desto grösser ist das Gedächtniß, und diese Vollkommenheit des Gedächtnisses wird die **Munterkeit** desselben genannt. Wer ein solches Gedächtniß besitzt, der kan sich gleichsam die vergangenen Dinge so lebhaft wieder vorstellen, als wenn sie jetzt vor seinen Augen geschehen, und er pflegt auch selbst zu sagen, daß es ihm sey, als geschehen die Dinge erst heute. Und 7) je leichter und schneller wir uns einer vergangenen Vorstellung wieder erinnern, und je weniger wir nöthig haben, uns auf dieselbe zu besinnen, desto grösser ist das Gedächtniß, und diese Vollkommenheit wollen wir **die Hurtigkeit des Gedächtnisses** nennen. Diese Vollkommenheiten sind selten, in einem Menschen, beysammen. Die Natur theilt ihre Gaben mit Proportion aus, dem einem verleihet sie diese Vollkommenheit des Gedächtnisses, dem andern eine andere. Und wenn sie jemanden eine Vollkommenheit nicht verliehen hat, so hat sie ihm eine andere desto reichlicher zugemessen. Manche Leute können nicht viel behalten, allein was sie behalten, behalten sie um so viel besser. Und diese Anmerkung gilt auch bey allen übrigen Erkenntnißkräften, und den mannigfaltigen Vollkommenheiten derselben.

§. 584.

Durch **ein gutes oder glückliches Gedächtniß** versteht man überhaupt ein jedwedes Gedächtniß, in so ferne es in einem höhern Grade vollkommen ist. Gleichwie nun, der Erkenntniß überhaupt, theils die Unwissenheit, theils der Irrthum entgegengesetzt ist §. 489, also kan auch bey dem Gedächtnisse, und in Absicht auf dasselbe, theils eine Unwissenheit, theils ein Irrthum gedacht werden. Aus der ersten läßt sich der Fehler des Gedächtnisses erklären, den man **die Vergeßlichkeit** nennt, und worunter man einen ausnehmenden Mangel des Gedächtnisses ver-

versteht. Ein Mensch ist vergeßlich, in so ferne sein Gedächtniß ausnehmend klein und unvollkommen ist, und alsdenn besitzt der Mensch die unseelige Gabe, leicht etwas zu vergessen. So werden alte Leute mit der Zeit so vergeßlich, daß sie sich ofte in dem folgenden Augenblicke nicht mehr auf dasjenige besinnen können, was sie den Augenblick vorher gesagt, gethan, gewolt oder gedacht haben. Und es ist vor sich klar, daß aus der Vergeßlichkeit ein Mangel der Erkenntniß, oder eine Unwissenheit entstehe. Ein jedweder Irrthum, welcher von dem Gedächtnisse herrührt, wird ein Gedächtnißfehler genannt. Ein trügliches Gedächtniß ist ein Gedächtniß, in so ferne es fehlen kan. Nun können alle unsere Erkenntnißvermögen irren, folglich ist auch unser Gedächtniß nicht, vor allen Irrthümern, sicher. Und man kan also mit Recht sagen, daß unser Gedächtniß trüglich sey. Es gibt Leute, welche mit Fleiß, so ofte als sie etwas erzählen, Zusätze und andere Veränderungen in ihren Erzählungen machen, damit sie entweder andern Leuten nach dem Munde reden, oder eine Gesellschaft belustigen, oder einen witzigen Einfall anzubringen im Stande seyn mögen, oder was man sonst für einen Grund, von dieser Art zu lügen und Wind zu machen, angeben kan. Solche Leute machen ihr Gedächtniß noch trüglicher, indem sie sich die Fertigkeit Gedächtnißfehler zu begehen dergestalt angewöhnen, daß sie endlich selbst ihre eigene Lügen glauben. Allein wenn auch ein Mensch aufs sorgfältigste, seine vorhergehabten Vorstellungen, so wieder zu denken und zu erzehlen sich bemüht, als er sie vordem gehabt hat, so kan er sich doch nicht allemal auf sein Gedächtniß verlassen, weil es überhaupt trüglich ist. Alle Gedächtnißfehler bestehen darin, wenn wir uns eine vergangene Vorstellung samt ihrem Gegenstande anders vorstellen, als wir sie empfunden haben, und wenn unser Gedächtniß uns vorstelt, als sey unsere jetzige Vorstellung eben die vorige; folglich wenn es uns die jetzige Vorstellung, auf eine andere Art, und in einem andern Grade, als einerley

mit der vorhergehenden vorstelt, als sie es in der That sind. Gesetzt daß ich in den Zeitungen gestern gelesen hätte, daß ein gewisser Prinz funfzigtausend Mann marchiren lasse. Gesetzt ich stelle mir heute vor, daß ich gestern gelesen, er lasse sechzigtausend marchiren: so begehe ich einen Gedächtnißfehler, wenn ich denke, als hätte ich dieses gestern mit meinen Augen gelesen. Die Irrthümer des Gedächtnisses sind demnach, Blendwerke des Witzes §. 573. Und es ist klar, daß Leute, die einen starken und lebhaften Witz haben, sehr leicht eine Uebereinstimmung und Aehnlichkeit entdecken können, die nicht vorhanden ist, und sie haben also gewöhnlicher Weise ein sehr trügliches Gedächtniß. Daher komts, daß man witzigen Historienschreibern, und witzigen Leuten in ihren Erzehlungen, nicht leicht glauben darf, zumal da sie ofte mit Fleiß lügen, um im Stande zu seyn, einen witzigen Einfall anzubringen. Wenn man einen Gedächtnißfehler begeht, den man aber augenblicklich durch ein kurzes Besinnen wieder verbessert, so sagt man: man habe sich versprochen. Daher pflegt man auch in solchen Fällen zu sagen, wenn uns der Gedächtnißfehler schon entwischt ist: wolte ich sagen; und alsdenn sagt man die Sache, wie sie gewesen ist. Ein treues Gedächtniß ist ein Gedächtniß, welches nicht sonderlich trüglich ist, und es besitzt die Fertigkeit, sich vor den Gedächtnißfehlern zu hüten. Da man nun durch die Scharfsinnigkeit, die Irrthümer des Gedächtnisses, verhütet §. 580. 577, so vermehrt die Scharfsinnigkeit die Treue des Gedächtnisses. Und da ein Mensch um so viel scharfsinniger ist, je verständiger er ist, so kan man auch verständigen Leuten eher glauben, als Leuten, die wenig Verstand und Scharfsinnigkeit besitzen.

§. 585.

Die Gedächtnißfehler sind solche merkwürdige Irrthümer, daß sie eine Quelle vieler andern Irrthümer seyn können. Einmal können aus ihnen leere Einbildungen, und zwar auf eine doppelte Art, entstehen: 1) Wenn eine vorher-

hergehende Einbildung mit einer nachfolgenden, durch einen Gedächtnißfehler, in einem Grade für einerley gehalten wird, da sie es nicht ist: so denken wir hernach, daß die vorhergehende eben so gewesen als die nachfolgende, und wir stellen uns also das Vergangene anders vor, als es würklich gewesen, und folglich entsteht daher eine leere Einbildung §. 566. Gesetzt ich lese in einer Zeitung, daß ein gewisser Prinz funfzigtausend Mann marchiren lasse; gesetzt ich lese in einer andern Zeitung, daß er sechzigtausend Mann marchiren lasse; gesetzt ich erzehle dieses eine Stunde drauf einem andern, und versichere, daß in beyden Zeitungen stehe, dieser Prinz lasse sechzigtausend Mann marchiren: so ist offenbar, daß ich von demjenigen, was ich in der ersten Zeitung gelesen, eine falsche Einbildung habe. 2) Wenn eine vorhergehende Einbildung, mit einer folgenden Empfindung, in einem Grade für einerley gehalten wird, da sie es nicht ist, so denke ich, daß die vergangene Sache eben so gewesen, als die gegenwärtige, indem mein Gedächtniß mich betrügt. Folglich habe ich ebenfals, von dem Vergangenen, eine falsche Einbildung. Gesetzt, daß ich einen Menschen vor einiger Zeit in einem Zustande gesehen, da er fet gewesen; gesetzt ich sehe ihn jetzt, da er magerer geworden: so kan es sich zutragen, daß ich zu ihm sage, er habe sich nicht geändert. Folglich betrügt mich mein Gedächtniß. Zum andern kan durch einen Gedächtnißfehler so gar ein Betrug der Sinne entstehen, wenn ich nemlich die falsche Einbildung, die ich habe, mit der vergangenen Empfindung für einerley halte, und mir einbilde, daß meine Empfindung eben so beschaffen gewesen oder beschaffen sey, als die falsche Einbildung §. 543. Dahin können ebenfals, die vorhergehenden Fälle, gerechnet werden. Ja daher komts, daß Leute, welche ihre Empfindungen, die sie etwa in einer Nacht gehabt, mit den Einbildungen, die sie von Kindes Beinen an von Gespenstern gehabt haben, für völlig einerley halten, nachher die Gespensterhistorie erzehlen, und bey erfolgtem Widerspruch sich auf

ihr Gedächtniß berufen, und versichern, sie erinnerten sich sehr wohl, was sie dieselbe Nacht gesehen oder gehört hätten. Eben den Fehler begehen auch Gelehrte, welche sich die erträumten Hypothesen anderer Gelehrten in den Kopf setzen, hernach allerley Experimente zur Bestätigung derselben machen, und alsdenn vorgeben, sie erinnerten sich vollkommen wohl, wie genau sie ihre Meinung durch die Erfahrung bestätiget gefunden.

§. 586.

Niemand, der ein gutes Gedächtniß hat, bringt dasselbe in demjenigen Grade der Vollkommenheit auf die Welt, in welchem er es nach und nach erlangt. Folglich ist man schon in den ältesten Zeiten auf die Gedanken gerathen, eine Kunst zu erfinden, das Gedächtniß zu verbessern, und der Inbegrif aller dieser Regeln, das Gedächtniß zu verbessern, wird die Gedächtnißkunst genannt, welche, in so ferne sie von der Verbesserung des sinnlichen Gedächtnisses handelt, ein Theil der Aesthetik ist §. 527. Wenn die Gedächtnißkunst ohne Tadel seyn soll, so muß sie die Mittel lehren, alle Vollkommenheiten des Gedächtnisses ohne Ausnahme zu erlangen: denn sie sind uns alle nöthig. Folglich muß man zeigen, wie man die Ausdehnung, die Stärke, die Fähigkeit, die Hurtigkeit, die Treue, und wie alle übrige Vollkommenheiten des Gedächtnisses heissen mögen, erlangen könne und müsse. Die meisten, welche eine Gedächtnißkunst geschrieben haben, haben es darin versehen, daß sie nur gezeigt haben, wie man vielerley geschwinde behalten, und wie man sich desselben hurtig wiederum erinnern könne. Allein für die übrigen Vollkommenheiten, deren einige noch viel wichtiger sind, haben sie so wenig gesorgt, daß sie vielmehr durch ihre Regeln dieselben verhindern. Und manche haben gar körperliche Arzeneymittel, zur Verbesserung des Gedächtnisses, angerathen. Weil das Gedächtniß auf der Einbildungskraft, und folglich auf materialischen Bildern im Gehirne, und der gehörigen Beschaffenheit der Nerven beruhet; so kan es

wohl

wohl seyn, daß durch Arzeneymittel die Nerven ungemein gestärkt, und also auf eine mittelbare Art das Gedächtniß befördert werde. Allein solche Mittel helfen nicht lange, und bringen mehr Schaden. Es ist also besser, wenn man solche Regeln in der Gedächtnißkunst vorschreibt, welche aus der Natur des Gedächtnisses fliessen.

* *

Der fünfte Abschnit,
Von dem Dichtungsvermögen.

§. 587.

Wenn nun die Seele sich, durch ihre Sinne, einen grossen Vorrath an Vorstellungen von einzeln Dingen, die in dieser Welt würklich sind, gesamlet hat; wenn sie dieselben, vermittelst der Einbildungskraft, aufhebt, und wenn sie dieselben, bey ihrer Wiederholung, wieder für die alten vermittelst des Gedächtnisses erkennt; und wenn sie, vermittelst des Witzes, nachdem sie alle diese Begriffe von den würklichen einzeln Dingen dieser Welt, auf unendlich mannigfaltige Art, gegen einander gehalten, eine grosse Anzal der Vorstellungen ihrer Uebereinstimmungen, und also unendlich viele abstracte und allgemeine Begriffe erlangt hat: so besitzt sie nun genung Materialien, aus denen sie neue Vorstellungen theils von einzeln Dingen, die sie nicht klar empfunden hat, gleichsam durch eine Schöpfung, zusammensetzen kan, theils von Gattungen und Arten, die sie nicht durch die Vergleichung derjenigen einzeln Dinge, die sie selbst klar empfunden hat, abgesondert hat. Und das ist das Geschäfte des Dichtungsvermögens. Manche glauben, daß dieses Erkenntnißvermögen nur die poetischen Erdichtungen, und andere dergleichen Erdichtungen, erzeuge. Allein ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß es sich viel weiter erstrecke. Nemlich wir dichten oder erdichten, wenn wir Theile verschiedener Einbildungen, und Vorstellungen solcher abgesonderten Be-

griffe, die wir von unsern klaren Empfindungen abgesondert haben, uns zusammen als Einen Begrif vorstellen. Folglich dichten wir: 1) wenn wir verschiedene Einbildungen nehmen, samt denenjenigen abstracten Begriffen, die wir bloß von unsern klaren Empfindungen abgesondert haben. Z. E. wenn man sich in seiner Einbildungskraft ein Schaaf, und einen redlich und einfältig gesinnten Menschen vorstelt, samt den abstracten Begriffen, Schaaf und Mensch. 2) Wenn man vieles von diesen Einbildungen, durch die Abstraction, absondert; z. E. von einem Schaafe, daß es keine Vernunft und Sprache hat, und von einem Menschen, daß er die menschliche Gestalt habe. Und 3) wenn man die übrigen Theile, durch das Ueberdenken, zusammenfaßt §. 515, z. E. ein Schaaf welches vernünftig denkt und redet, wie ein unschuldiger und ohne Falsch gesinnter Mensch, so haben wir ein erdichtetes Schaaf. Folglich bekommen wir, wenn wir dichten, entweder eine Vorstellung von einem einzeln Dinge, dergleichen wir niemals klar empfunden haben, wie z. E. das vorhin angeführte Schaaf; oder die abstracte Vorstellung von einer Gattung oder Art der Dinge, die wir nicht bloß von unsern klaren Empfindungen abgesondert haben, oder die auch solche einzelne Dinge unter sich begreift, die wir niemals gesehen, oder irgends auf eine andere Art klar empfunden haben. So erlangen wir z. E. den Begrif von einer Substanz, welche die Welt bloß dunkel vorstelt. Den abstracten Begrif von einer Substanz sondern wir bloß von unsern klaren Empfindungen ab, und verbinden damit den Begrif von einer bloß dunkeln Vorstellung der Welt, und wir erlangen also dadurch die Vorstellung von einer Gattung der Substanzen, die solche einzelne Substanzen unter sich begreift, die wir niemals klar empfinden. Da nun diese Beispiele zugleich beweisen, daß unsere Seele dichtet, so haben wir auch ein solches Erkenntnißvermögen, wodurch wir dichten, und das nennen wir das Dichtungsvermögen. Und weil dasselbe in nichts anders besteht, als in dem Vermögen, die Theile

vieler

vieler Vorstellungen als ein Ganzes, folglich als einerley mit Einem §. 147. vorzustellen; so ist es eine gewisse Art der Ueberlegung §. 515. und des Witzes §. 567. Wenn wir kein Dichtungsvermögen besässen, so würden wir uns keine andere Dinge als möglich und würklich vorstellen können, als welche wir klar empfinden, und wir wären also nicht im Stande, uns mögliche Dinge einer andern Welt vorzustellen, und noch viel weniger irgends etwas Neues zu erfinden. Eine jedwede neue Kleidermode so gar wird durch das Dichtungsvermögen erfunden, indem wir alsdenn Bestimmungen eines Kleides zusammensetzen, die wir noch niemals zusammen in einem Kleide empfunden haben.

§. 588.

Vermöge desjenigen, was in dem vorhergehenden Absatze angemerkt worden, erhellet demnach, daß die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß und der Witz, dem Dichtungsvermögen den Stof darreichen, aus denen es seine Geschöpfe zusammensetzt. Alsdenn sondert die Abstraction, von den verschiedenen Empfindungen, Einbildungen und abstracten Begriffen, welche die Scharfsinnigkeit von einander unterscheidet, diejenigen Theile ab, die nicht mit in die erdichtete Vorstellung kommen sollen, und die übrigen Theile stellen wir uns, durch die Ueberlegung, als ein Ganzes vor. Folglich ist, das Dichtungsvermögen, nicht nur ein zusammengesetztes Vermögen §. 170: sondern da wir auch bisher gewiesen haben, daß alle genannte Erkenntnißvermögen, durch die Vorstellungskraft der Welt, nach der Lage des Leibes in der Welt, gewürkt werden; so ist auch unleugbar, daß das Dichtungsvermögen, durch eben diese Kraft, gewürkt werde. Und man kan die Regel, nach welcher dieses Vermögen würkt, folgendergestalt ausdrucken: man stelle sich die Theile verschiedener Einbildungen, und abstracten Begriffe, als Eine ganze Vorstellung vor. Alle Vorstellungen, welche von dem Dichtungsvermögen gewürkt werden, heissen Erdichtungen. Sie stellen uns entweder ihren Gegenstand

genstand als ein einzelnes Ding vor, wenn z. E. in einer Fabel ein Schaaf redend eingeführt wird; oder als ein abstractes Ding, welches möglich ist, z. E. der Begrif von einer Substanz, welche die Welt bloß dunkel vorstelt. Alle Erdichtungen sind entweder wahr, oder falsch §. 489. Die falschen Erdichtungen werden Chimären genannt, wovon wir gleich in dem folgenden Beyspiele anführen werden. Man kan auch alle Erdichtungen in deutliche, und undeutliche eintheilen. Zu den letztern gehören z. E. die poetischen Erdichtungen, welche wenigstens gröstentheils sinnliche Vorstellungen sind. Zu den erstern können wir alle deutliche Begriffe rechnen, die wir, nach der Sprache der Vernunftlehre, durch die willkührliche Verbindung machen, als der vorhinangeführte Begrif von einer Substanz, welche sich die Welt bloß dunkel vorstelt. Folglich ist das Dichtungsvermögen entweder ein sinnliches, oder vernünftiges. Durch jenes werden die sinnlichen Erdichtungen gemacht, durch dieses aber die deutlichen und vernünftigen.

§. 589.

Ich werde balde zeigen, daß alle unsere Irrthümer aus Chimären bestehen, oder ihren Ursprung nehmen, und es ist daher eine sehr wichtige Sache, daß wir untersuchen, in wie vielerley Fällen unser Dichtungsvermögen irren könne, weil wir dadurch desto besser in den Stand gesetzt werden, die Irrthümer in der menschlichen Erkenntniß überhaupt zu verhüten. Und dahin gehören folgende Fälle: 1) wenn man Theile verschiedener Vorstellungen zusammensetzt, die einander schlechterdings, oder unter einer angenommenen Bedingung, widersprechen; man mag sich nun alsdenn, den Gegenstand dieser Erdichtung, entweder als ein abstractes Ding, oder als ein bloß mögliches, oder als ein würkliches einzelnes Ding vorstellen: denn in keinem möglichen und würklichen Dinge können Bestimmungen beysammen seyn, die einander widersprechen §. 23. So ist, ein materieller Atomus, eine abstracte Chimäre §. 394, oder wenn man sich vorstellen wolte, daß ein endlicher Geist

möglich

möglich oder würklich seyn könnte, der allwissend wäre, daß der Schnee könne getrocknet werden, und daß gebratene Tauben in der Luft herum fliegen könnten. Oder daß ein Schaaf, in einer äsopischen Fabel, so verschlagen und listig handele, als ein Fuchs. 2) Wenn man von den Vorstellungen, die man in einer Erdichtung zusammensetzt, diejenigen Theile absondert, ohne welchen ihre Gegenstände entweder gar nicht möglich seyn können, oder doch nicht unter derjenigen Bedingung, unter welcher man sie annimt; man mag sich nun hernach, die Gegenstände einer solchen Erdichtung, entweder als allgemeine mögliche, oder als einzelne mögliche und würkliche Dinge vorstellen. Folglich heckt man Chimären aus, wenn man im Erdichten das Wesen, die wesentlichen Stücke und die Eigenschaften, absondern wolte §. 66. 67. Z. E. wenn man, von dem Begrif eines Menschen, die Möglichkeit zu irren und zu sündigen, und die Schranken des Verstandes absondern wolte, so verfält man auf Chimären; oder wenn man, dem Schaafe in der Fabel, seine Eigenschaften absprechen wolte: denn man will wissen, wie ein Schaaf reden und handeln würde, wenn es seine ganze Natur, in so weit sie mit dem Vermögen vernünftig zu reden und zu handeln bestehen kan, behielte. 3) Wenn man von der erdichteten Sache alle zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse absondert, und sich dieselbe doch als ein einzelnes Ding vorstelt, welches in dieser oder einer andern Welt würklich ist. Alsdenn heckt man eine ungereimte Chimäre aus, weil kein einzelnes zufälliges Ding, ohne zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse, seyn kan. Alsdenn denkt man höchstens nur abstracte allgemeine mögliche Dinge, die aber unmöglich als einzelne Dinge würklich seyn können. So sind manche Weltweise auf die Chimäre gefallen, als wenn die Gegenstände der abstracten Begriffe in der That als einzelne Dinge würklich wären. 4) Wenn man, von der erdichteten Sache, einige zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse absondert, ohne welchen dieselbe kein einzelnes Ding in der

Welt

Welt seyn kan, und wenn man an deren Stat keine andere zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse setzt, welche dieselbe durchgängig bestimmen. Ohne Absonderung einiger solcher Bestimmungen kan man gar nichts erdichten. Folglich muß diese Absonderung erlaubt seyn, nur muß man andere an ihre Stelle setzen, wenn man sich anders den Gegenstand, als ein einzelnes Ding in dieser oder einer andern Welt, vorstellen will. Z. E. kein Ding kan in dieser Welt, ohne an einem Orte, würklich seyn. Gesetzt nun, man wolte sagen, es wäre ein Mensch oder ein anderes Ding in dieser Welt würklich, aber es befände sich an gar keinem Orte: so ist diese Vorstellung eine Chimäre. Ein anderes aber ist es, wenn etwas in Europa geschehen, und ich erdichte, daß es in Asien geschehen; oder wenn man ein Arcadien annimt, und daselbst Schäfer erdichtet, die sonst nirgendswo anzutreffen sind. 5) Wenn man alle bisher angeführten Fehler vermeidet, so kan man doch noch auf eine Chimäre verfallen, wenn man ein einzelnes Ding sich als würklich in dieser Welt vorstelt, welches zwar, so viel wir von dieser Welt verstehen, in derselben möglich ist, demohnerachtet aber in derselben nicht würklich seyn kan. Diese Art der Chimären ist die allerverträglichste, sie sind aber demohnerachtet falsche Erdichtungen. Denn wir erdichten manchmal eine Vorstellung, deren Gegenstand allerdings in dieser Welt würklich ist und seyn kan, z. E. wenn jemand eine Maschine erdichtet, die er hernach würklich macht. Folglich können wir mit Grunde, diese fünfte Art der Erdichtungen, mit zu den Chimären rechnen. So hat Lucian eine Frau erdichtet, und Plato eine Republik, welche in dieser Welt nicht möglich sind, und dergleichen Chimären kommen ohne Zweifel in der Historie genung vor. Es ist vor sich klar, daß alle Chimären aus der Verblendung des Witzes, als aus ihrer ersten Quelle, entstehen §. 577, und daß sie nur, durch eine gute Scharfsinnigkeit, verhütet werden können.

§. 590.

§. 590.

Aus der Unrichtigkeit der Erdichtungen entstehen alle unsere Irrthümer, bey denen wir uns den Gegenstand als ein mögliches oder zugleich würkliches Ding vorstellen, in welchem alle die Bestimmungen beysammen angetroffen werden, die wir uns in unserm Irrthume beysammen vorstellen; oder alle diese Irrthümer sind Chimären §. 588, z. E. der Irrthum der Materialisten. Ein Materialist stelt sich das Vermögen zu denken und die Materie als Eins vor, und er glaubt auch, daß ein solches Ding möglich und würklich sey, welches Materie ist und denken kan. Folglich ist, dieser Irrthum, eine Chimäre. Insonderheit aber wollen wir hier bemerken, daß aus Chimären nicht nur leere Einbildungen entstehen können, sondern auch der Betrug der Sinne, samt den Gedächtnißfehlern. Man setze, daß wir uns eine vergangene Empfindung wieder von neuem vorstellen, und daß wir unvermerkt, durch unser Erdichtungsvermögen, etwas von ihr absondern und was fremdes hinzusetzen: so haben wir eine Erdichtung §. 587. Halten wir sie nun bloß für eine Einbildung, und wenn wohl gar der Gedächtnißfehler hinzukomt, vermöge dessen wir uns gar wohl zu erinnern vermeinen, daß wir die Sache vordem just so empfunden haben, so haben wir eine falsche Einbildung §. 566. Gesetzt, ich habe einen Menschen gestern in einem grünen Kleide gesehen, gesetzt, ich stelle mir heute vor, daß er ein rothes angehabt, und bin auch wohl der Meinung, daß ich es mit meinen Augen gesehen, so habe ich eine Erdichtung gemacht, und bin dadurch auf eine falsche Einbildung gerathen. Dieser Fehler ist sehr merkwürdig in der Historie, indem mancher Historicus glaubt, daß er seine ausgeheckte Chimäre in bewährten Schriftstellern gelesen, oder von glaubwürdigen Zeugen gehört habe. Ja dieses geht gar so weit, daß manche die ungereimtesten Chimären für Einbildungen halten, wie mancher Schwärmer in der Religion eine chimärische Erzehlung von seiner Bekehrung macht, und andere Leute für

gottlose

gottlose Spötter hält, welche nicht glauben wollen, daß seine Bekehrung sich eben so zugetragen habe, als er erzehlt. Zum andern entsteht auch, der Betrug unserer Sinne, aus falschen Erdichtungen. Denn wenn wir eine Empfindung haben, so können wir uns nicht anders betrügen, als wenn wir eine andere Vorstellung, die keine Empfindung ist, damit verbinden, und denken, daß wir die ganze Vorstellung bloß aus Empfindungen zusammengesetzt haben. Z. E. diejenigen, welche durch einen Betrug der Sinne, ein Gespenst, zu sehen glauben, haben unleugbar eine falsche Erdichtung im Kopfe, und halten dieselbe für nichts anders, als für eine Empfindung. Man sieht demnach, wie gefährlich das Dichtungsvermögen seyn kan, und bey den meisten Menschen gewöhnlicher Weise zu seyn pflegt, wenn man es nicht gehörig zu verbessern sucht.

§. 591.

Ein fruchtbares, oder Erfindungsreiches Dichtungsvermögen ist ein Dichtungsvermögen, in so ferne es merklich und in einem höhern Grade groß und vollkommen ist. Ist es zu Chimären sehr geneigt, oder wenn es leicht und gewöhnlicher Weise Chimären, die noch dazu sehr ungereimt sind, ausheckt, wird es ein **ausschweifendes Dichtungsvermögen** genannt, wie alle ungehirnte Romanschreiber haben. Besitzt es aber die Fertigkeit, sich vor Chimären in acht zu nehmen, so wollen wir es ein **wohlgeordnetes Dichtungsvermögen** nennen. Da dieses Vermögen auf vielen andern Erkenntnißvermögen beruhet, so setzt seine Vollkommenheit, die Vollkommenheit derselben, voraus §. 588. Folglich je grösser und vollkommener die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, der Witz, die Scharfsinnigkeit, die Aufmerksamkeit und Abstraction eines Menschen sind, samt der Erkenntniß, die er durch diese Erkenntnißvermögen erlangt und erlangt hat, desto grösser und vollkommener ist auch sein Vermögen zu dichten. Insonderheit können, die verschiedenen Grade dieses Vermögens, nach folgenden Regeln bestimt werden:

1) Von

1) Von je mehrern und mannigfaltigern Einbildungen, und abstracten Begriffen, die Theile hergenommen werden, aus denen die Erdichtung zusammengesetzt wird, desto vollkommener ist das Dichtungsvermögen. So hat Homer in seiner Iliade, von unendlich vielen andern Vorstellungen, die Theile seiner Erdichtung entlehnt. Es ist bey nahe keine Wissenschaft zu erdenken, aus welcher er nicht etwas entlehnt hat. Er ist erst auf Reisen gegangen, und hat die Sitten vieler Menschen und Städte selbst gesehen, ehe er seine Erdichtung erschaffen hat. 2) Je wichtiger und grösser diese Theile sind, die miteinander verbunden werden, desto grösser ist das Dichtungsvermögen. Eben dieses kan man, von dem Homer, sagen. Wenn ein Moralist und moralischer Dichter einen moralischen Character erdichten will, so verräth er eine schlechte Gabe zu dichten, wenn er den Character aus den kleinsten und unerheblichsten Zügen zusammensetzt. Wenn er aber z. E. hundert Geitzhälse durch die Erfahrung hat kennen lernen, und er ist im Stande, von einem jedweden eine Art zu denken und zu handeln zu nehmen, welche das Wesen und die Eigenschaften des Geitzes recht ins Licht setzen, so beweist er die vortrefliche Beschaffenheit seines Dichtungsvermögens. 3) Je richtiger, ordentlicher, klärer und gewisser alle diese Theile mit einander verbunden werden, und je eine stärkere Vorstellung die ganze Erdichtung ist, desto vollkommener ist das Dichtungsvermögen. Was für Ordnung, und wahrscheinliche Entwickelung der Begebenheiten, ist nicht in der Iliade? Mit was für hellen, schimmernden und reitzenden Zügen drückt sich nicht, die ganze Erdichtung, in das Gemüth eines aufmerksamen Lesers ein! Man glaubt, Troja zu sehen, und die Schlachten der Griechen mit den Trojanern. 4) Je leichter und geschwinder wir eine Erdichtung ersinnen können, desto grösser ist das Dichtungsvermögen. Wenn man sich auf eine Lügen lange besinnen muß, wenn man mit vieler Mühe im Lügen fortkommen kan, so ist das Dichtungsvermögen schwach. Wer aber

in der Geschwindigkeit, ohne sich darauf zu besinnen, eine weitläuftige, wohl zusammenhangende und wahrscheinliche Lügen erfinden kan, der legt dadurch die Munterkeit und Stärke seines Dichtungsvermögens an den Tag. 5) Je mehrere und stärkere Vorstellungen fremder Art, in dem Gemüthe eines Menschen, sind, ein desto stärkeres Dichtungsvermögen muß er besitzen, wenn er mitten unter diesen Hindernissen dennoch eine Erdichtung aussinnen kan. So bewundert man die Stärke des Dichtungsvermögens eines Inquisiten mit Recht, welcher vor dem Richter, und unter den fürchterlichsten Vorstellungen der Tortur und der Strafen, dennoch eine weitläuftige Lüge erdenken kan, ohne darüber in Verwirrung zu gerathen. Die Aesthetik handelt weitläuftiger, von der Verbesserung des sinnlichen Erdichtungsvermögens §. 527.

§. 592.

Eine von den allerbewundernswürdigsten Veränderungen der menschlichen Seele ist der Traum. Wenn ein Mensch bey Verstande noch niemals geschlafen hätte, wie Adam als er das erstemal einschlief, so würde er bey der Anwandelung des Schlafs ins äusserste Entsetzen gerathen. Er würde nicht anders denken können, als er fange wieder an zu vergehen. Mit der ängstlichsten Anstrengung seiner Kräfte würde er sich seinem Untergange widersetzen, bis ihn endlich der Schlaf überwältigen würde. So sind wir demnach **im tiefen Schlafe**, das ist in demjenigen Zustande, in welchem nicht nur unsere äusserlichen Empfindungen, sondern auch alle unsere übrigen Vorstellungen, ganz dunkel sind, unserm Gefühl nach nicht besser daran, als wenn wir gar nicht würklich wären. Wir sind uns alsdenn weder unserer selbst, noch irgends einer andern Sache, auch nur im geringsten bewußt. Allein da gibt es nun einen gewissen Zwischenzustand, welcher kein Wachen und auch kein tiefer Schlaf ist, und in diesem Zustande träumen wir. Gemeiniglich erklärt man die Träume durch klare Einbildungen, die wir im Schlafe haben. Allein

zweyer-

zweyerley kan man, wider diese Erklärung, einwenden. Erstlich der Traum, im Ganzen betrachtet, ist eine Erdichtung, der wir uns bewußt sind, welche freylich aus klaren Einbildungen zusammengesetzt ist. Wenn der Traum, im Ganzen betrachtet, eine Einbildung wäre, so müste uns alles schon in der Welt begegnet seyn, was uns träumt, und wie es uns träumt. Dieses aber ist, der Erfahrung, zuwider. Zum andern aber getraue ich mir zu behaupten, daß die Seele niemals träumen kan, wenn sie schläft, wenn man nemlich durch den Schlaf den Zustand versteht, in welchem die äusserlichen Empfindungen ganz dunkel sind. Meine Meinung ist diese: Der Traum kan nicht anders entstehen, als wenn einige äusserliche Empfindungen so klar sind, als unsere Einbildungen gewöhnlicher Weise zu seyn pflegen, ob sie gleich nicht so klar sind, als sie im Wachen zu seyn pflegen. Und diese Meinung wird, durch folgende Gründe, bestätiget: 1) Der allererste Anfang der Würksamkeit der Einbildungskraft entsteht, aus einer äusserlichen Empfindung §. 558. Nun kan man, weder aus der Erfahrung, noch aus andern Gründen, darthun, daß eine dunkele Empfindung, die Einbildungskraft, dergestalt und so stark in Gang bringen könne, daß sie klare Einbildungen hervorbringe. Eine klare äusserliche Empfindung aber ist dieses zu thun im Stande. Da nun der Traum aus klaren Einbildungen besteht, so scheint es die Natur der Einbildungskraft zu erfodern, daß eine klare äusserliche Empfindung den Anfang zum Traume mache. 2) Ich habe eine Erfahrung gehabt, welche dieses vollkommen bestätiget. Mir träumte, daß Leute über mich herfielen, sich meiner bemächtigten, mich auf die Erde warfen, und einen Pfal mir zwischen dem grossen und nächsten Zähe in die Erde schlugen. Ueber der Angst erwachte ich, und das klare Gefühl des Pfals verwandelte sich in das Gefühl eines Strohhalms, der mir zwischen die Zähen gekommen war. Eben so, wenn ich über dem Lesen einschlafe, so gerathe ich den Augenblick in einen Traum, da es mir scheint,

als wären die Buchstaben und Worte noch vor meinen Augen. 3) Wenn man träumt, ruhet man so sanft nicht, und man erholt sich auch nicht so sehr durch den Schlaf, als wenn man nicht träumt, und ein Träumender liegt auch unruhiger im Bette. Folglich bestätiget diese Beobachtung, daß der Traum unmöglich in einem eigentlichen Schlafe entstehen kan. 4) In hitzigen Krankheiten, wenn man vollblütig ist, zu viel gegessen und getrunken hat, wenn man auf dem Rücken liegt, entstehen die Träume am leichtesten. Und da befindet man sich just in solchen Umständen, in welchen die Nerven so stark bewegt werden, daß nothwendig einige Klarheit in den äusserlichen Empfindungen entstehen muß. Um dieser Ursachen willen erkläre ich, den Traum, folgendergestalt. Nemlich der **Schlummer** oder der halbe Schlaf, ist der Zustand, in welchem die äusserlichen Empfindungen nicht alle ganz verdunkelt sind, sondern in welchem einige derselben zwar nicht so klar sind, als sie im Wachen zu seyn pflegen, aber ohngefehr so klar, als die Einbildungen zu seyn pflegen, und zwar so, daß die Lebensbewegungen des Körpers keine merkliche Veränderung leiden. Daher können wir auch, diese klaren Empfindungen, von den Einbildungen im Traume nicht unterscheiden, weil sie dieselben nicht an Klarheit übertreffen. **Der Traum** ist eine Erdichtung, der wir uns im Schlummer bewußt sind, und **wir träumen**, wenn wir schlummern, und in diesem Zustande klare Erdichtungen machen. Folglich ist der Zustand der Seele, in welchem sie träumt, ein Mittelzustand zwischen dem Schlafe und dem Wachen, wie die Dämmerung zwischen der Nacht und dem hellen Tage.

§. 593.

Man kan alle Träume in natürliche, und unnatürliche Träume eintheilen §. 406. 413. **Ein natürlicher Traum** wird durch die Vorstellungskraft der Seele, nach den Regeln der Einbildungskraft, des Dichtungsvermögens, des Witzes und der Ueberlegung, gewürkt §. 515. 558. 567. 588.

Wenn

Wenn also ein Schlummer durch eine äusserliche Ursach, oder eine stärkere Bewegung der Nerven, als sie im Schlafe zu haben pflegen, eine äusserliche Empfindung entsteht, die zwar klar ist, aber nicht so klar, als es im Wachen gewöhnlich ist: so kan dadurch die Einbildungskraft rege gemacht, und vermöge der Vergesellschaftung der Vorstellungen aus einer Einbildung in die andere gerathen. Und da sich die Seele derselben bewußt ist, so betrachtet sie dieselben als eine ganze Vorstellung, und die ist dasjenige, was wir den Traum nennen. Man kan freylich nicht verlangen, daß wir bey allen unsern natürlichen Träumen erklären sollen, wie die Seele eben auf diese und keine andere Einbildungen geräth. Allein deswegen hört ein Traum nicht auf natürlich zu seyn, weil wir Menschen nicht vollkommen erklären können, warum eben der und kein anderer Traum, zu einer gewissen Zeit, in unserer Seele entstanden. Manche nehmen an, daß der Traum allemal durch die Empfindungen veranlaßt werde, welche wir des Tages vorher gehabt haben. Wenn sie daher geträumt haben, so nehmen sie sich die Mühe, sich zu besinnen, was sie des Tages vorher gesprochen, gelesen, gehört oder sonst empfunden haben. Allein nach meiner Theorie kan ein Traum, durch eine äusserliche Empfindung, veranlaßt werden, welche wir im Schlummer bekommen, und welche mit den Empfindungen, die wir des Tages vorher gehabt haben, keine merkliche Aehnlichkeit hat. **Unnatürliche Träume** sind solche Träume, welche durch die Vorstellungskraft der Seele, die da träumt, nicht gewürkt werden. Und wenn dieselben durch die Natur gar keines endlichen Dinges gewürkt werden, so sind sie **übernatürliche Träume** §. 413. Die übernatürlichen Träume können in der Weltweisheit nicht anders beurtheilt werden, als wie wir die übernatürlichen Begebenheiten überhaupt in der Cosmologie untersucht haben. Ob es unnatürliche Träume gebe, die nicht übernatürlich sind, ob z. E. der Teufel einen Traum der menschlichen Seele einblasen könne, wobey sich die Seele bloß

leidentlich verhalte? ist so leicht nicht zu entscheiden, als sich manche vielleicht einbilden.

§. 594.

Unsere Träume haben sonderlich eine doppelte merkwürdige Beschaffenheit. Einmal dünkt es uns, indem wir träumen, daß sie eine ungemeine Klarheit und Lebhaftigkeit haben. Sie glänzen in der Seele, wie der volle Mond in einer heitern Nacht. Freylich wenn wir erwachen, so verblassen sie gegen die Klarheit der Empfindungen, wie der volle Mond wenn der Tag anbricht. Allein so lange wir schlummern, sind wir uns derselben sehr bewußt. Und das komt daher, weil unsere meisten äusserlichen Empfindungen alsdenn dunkel sind, und die wenigen, die klar sind, nicht klärer sind, als unsere Einbildungen. Folglich wird alsdenn das schwächere Licht der Einbildungen und Erdichtungen nicht, wie im Wachen, durch das stärkere Licht der äusserlichen Empfindungen geschwächt und unterdruckt. Unterdessen sind die Träume selbst von verschiedener Klarheit. Einige sind so wenig klar, daß wir uns ihrer, beym Aufwachen, nicht erinnern können; manche aber sind in einem so hohen Grade klar, daß wir uns ihrer sehr wohl wieder erinnern können. Zum andern pflegt man die Träume, in wahre und falsche, einzutheilen. Jene sind wahre Erdichtungen, diese aber sind Chimären §. 588. Alle Träume enthalten nothwendig was falsches, weil wir uns mitten im Traume einbilden, als seyn die Vorstellungen im Traume lauter Empfindungen, und als befänden wir uns in dem Augenblicke würklich in denen Umständen, die wir uns im Traume vorstellen, und das ist ein Irrthum. Unterdessen ist es doch möglich, daß wir uns im Traume mögliche Sachen vorstellen, und es ist nicht unmöglich, daß der ganze Traum ein Roman sey, welcher alle ästhetische Wahrscheinlichkeit besitzt. Allein mehrentheils sind, unsere Träume, die allerabgeschmacktesten Chimären. Und das komt daher, weil im Traume, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, ihnen selbst überlassen werden. Im

Wachen

Wachen können wir, durch die Betrachtung unseres gegenwärtigen Zustandes, allemal diese Erkenntnißvermögen im Zaum halten, und ihnen einen andern Schwung geben, wenn sie uns in eine Zauberwelt führen wollen. Allein wenn wir träumen, häufen sie die Einbildungen auf ein Gerathewohl zusammen, und es ist also natürlich, daß sie ungehinderter und leichter schwärmen, als wenn wir wachen. Folglich ist es nicht möglich, im Traume sich für Chimären zu hüten, und es komt bloß aufs gute Glück an, wenn wir einmal einen wahrscheinlichen Traum ausbecken.

§. 595.

Es gibt einige artige Beobachtungen bey den Träumen, die eine genauere Untersuchung allerdings verdienen. Ob die Träume was bedeuten, und ob wir aus ihnen zukünftige Dinge vorhersehen können, das werde ich in dem folgenden untersuchen. Hier will ich nur dreyerley bemerken. Einmal lehrt die Erfahrung, daß einige Leute mehr, andere weniger träumen, und das rührt überhaupt von der verschiedenen Geschäftigkeit der Seele her. Unterdessen wäre es noch eine Frage: ob das viele Träumen eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit der Seele sey? Mir scheint das erste der Wahrheit gemäß zu seyn, weil eine grössere Geschäftigkeit der Seele, überhaupt davon zu reden, eine Vollkommenheit ist. Zum andern hat man anmerken wollen, daß manche Leute niemals geträumt haben, bis kurz vor ihrem Tode, wie von dem Kayser Nero erzehlt wird. Hier müste man erst völlig versichert seyn, daß es dergleichen Leute gebe, und hernach wäre es wohl der Mühe werth, diese Sache zu erklären. Drittens scheint es eine anmerkenswürdige Sache zu seyn, daß manche Träume allgemein zu seyn scheinen; oder daß entweder alle Menschen, oder die meisten, oder doch unendlich viele sich gewisse Dinge im Traume vorstellen. Z. E. es träumt denen Menschen ofte, daß sie von einer Höhe herabfallen; oder daß sie schreyen wollen, und nicht können; oder daß man sich ankleiden will, und die Kleidungsstücke nicht fin-

den, und nicht fertig werden kan; oder daß man laufen will und nicht fortkommen kan. Diesen letzten Traum hat gewiß Homer so wohl, als auch Virgil gehabt. Jener führt, in dem zwey und zwanzigsten Buche der Iliade, diesen Traum als ein Gleichniß an, und dieser thut eben dieses, in dem zehnten Buche der Aeneis. Wenn man den Grund von dieser Sache entdeckte, so würde uns ohne Zweifel ein grösseres Licht, in der Theorie von den Träumen, aufgehen.

§. 596.

Eine von den erstaunenswürdigsten Erscheinungen unter den Menschen ist, die Krankheit der Nachtwandeler. **Ein Nachtwandeler** träumt, und in seinem Körper entstehen durch den Traum solche merkliche Bewegungen, dergleichen im Wachen mit den äusserlichen Empfindungen verbunden zu seyn pflegen. Z. E. wenn ein Mensch im Wachen an einen Ort hingehen will, so bewegt sich sein Körper dahin. Einem Nachtwandeler träumts, daß er von einem Orte zu dem andern hingehen wolle, und ohne aufzuwachen nimt sein Körper diese Bewegung vor. Vielleicht werden die Weltweisen niemals im Stande seyn, alles aus der Natur vollständig zu erklären, was man bey den Nachtwandelern beobachtet. Ein Nachtwandeler klettert Höhen hinauf, von welchen ein Wachender herabstürzen und Hals und Bein brechen würde, und was dergleichen mehr ist. Allein, eine allgemeine Erklärung dieses Wunders der Natur, läßt sich recht gut geben. Denn erstlich können die Träume einen grossen Grad der Stärke bekommen, daß sie wenigstens bey nahe eben so stark sind, als unsere Empfindungen im Wachen. Können nun die letztern, Bewegungen im Körper, verursachen, so können es auch die erstern, zumal da nach meiner Theorie der Träumende nur schlummert, und viele klare äusserliche Empfindungen haben kan. Folglich kan ein Nachtwandeler sehen, fühlen, hören u. s. w. Zum andern sind, mit den äusserlichen Empfindungen und Einbildungen, materialische Bil-

der

der im Gehirne verbunden, welche im Schlummer eben die Bewegungen im Körper verursachen können, als im Wachen. Folglich nehme ich an, daß der Traum eines Nachtwandelers, viele klare äusserliche Empfindungen, in sich enthalte, und zwar merklich mehrere, als die Träume eines Menschen, der kein Nachtwandeler ist. Es müsten also die Herren Aerzte untersuchen, woher es komme, daß der Nervensaft bey manchen Leuten, zur Zeit ihres Schlafs, nicht so ruhig werde, als bey Leuten, die keine Nachtwandeler sind; so würden sie vielleicht den wahren Grund finden, aus welchem in dem Körper diese Krankheit entsteht. Leute, die im Schlafe reden, sich im Bette aufrichten, mit den Händen viel um sich schlagen, werden zwar keine Nachtwandeler genant, allein ihr Zustand ist, von dem Zustande eines Nachtwandelers, nur wie das kleinere von dem grösern unterschieden. Diese meine Meinung von dem Nachtwandeln wird dadurch bestätiget, daß man sich, ohne aufzuwachen, im Bette herumkehren kan. Wenn wir wachen, und wir haben lange auf einer Seite gelegen, so bekommen wir eine unangenehme Empfindung, und deswegen legen wir uns auf eine andere Seite. Folglich muß dieses Herumwelzen durch eben eine solche Empfindung entstehen, die aber nicht so klar ist, als im Wachen.

§. 597.

Hieher gehört auch noch der Zustand eines Phantasten, und Verruckten. Wer im Wachen einige Erdichtungen für Empfindungen hält, wird **ein Phantast**, ein Schwärmer, ein Grillenfänger genannt. Wie viel Historien hat man nicht von solchen Leuten? Jener dichtete sich selbst eine grosse Nase an, und er hielt dieses für eine Empfindung, indem er die Grösse seiner Nase zu sehen und zu fühlen glaubte. Und hieher können alle phantastische, hochmüthige und verliebte Leute gerechnet werden, samt allen Schwärmern in der Religion. Und das rührt ohne Zweifel daher, wenn ein Mensch im Wachen, von seinen äusserlichen Empfindungen, zu sehr seine Gedanken abzieht,

und seinen Erdichtungen zu sehr nachhängt. Alsdenn kan eine Erdichtung eine der klärsten und stärksten Vorstellungen werden, und dergleichen Vorstellungen hält jederman für Empfindungen. Wer aber seine Erdichtungen gar nicht mehr von den Empfindungen unterscheiden kan, wer seine Empfindungen für Erdichtungen hält, und seine Erdichtungen für Empfindungen, der ist ein **Verruckter**, und der Zustand desselben ist **die Verruckung**. Da dieselbe von der Phantasterey nur, wie das Grössere von dem Kleinern, unterschieden ist; so entsteht sie aus eben den natürlichen Ursachen, wenn sie in einem höhern Grade vorhanden sind. Wenn durch Krankheiten die materialischen Bilder, welche die Einbildungen begleiten, eben so stark oder noch stärker werden, als die materialischen Bilder der Empfindungen; oder wenn die letztern, durch eine Nervenkrankheit, oder um einer Schwächung der Nerven willen in einer Krankheit, ungewöhnlich geschwächt werden, so phantasirt die Seele, oder geräth wohl gar in eine Verruckung.

* *

Der sechste Abschnitt,
Von dem Vermögen vorherzusehen.

§. 598.

Sehr viele Menschen stehen in der Meinung, als sey die Vorhersehung zukünftiger Dinge ein Vorrecht der Gottheit, und als sey die ganze Zukunft vor den Augen aller Menschen schlechterdings verschlossen. Allein sie betrügen sich ganz unläugbar. Sie verwechseln vorhersehen, wahrsagen und prophecenen mit einander; und weil wir Menschen die zukünftigen glücklichen und unglücklichen Zufälle, nebst andern dergleichen Schicksaalen, nach deren Vorherwissen unsere unordentliche Neugierigkeit durstet, nicht vorhersehen können: so schließt man auf eine höchst übereilte Art, daß wir das Zukünftige gar nicht vorherzusehen

sehen im Stande sind. Hätten wir kein Vermögen, das Zukünftige vorherzusehen, so würden wir nichts begehren, nichts verabscheuen, nichts hoffen, nichts fürchten können. Wir würden weder vorsichtig noch klug handeln können, und wir würden, mit einem Worte, sehr elende und närrische Creaturen seyn. Die unleugbare und tägliche Erfahrung überzeugt uns, daß wir uns unserer zukünftigen Zustände bewußt sind. Wir können an den morgenden Tag, und das künftige Jahr denken. Wir erkennen, daß wir sterben werden, und es geht keine Stunde des Tages vorbey, da wir uns nichts Zukünftiges vorstellen solten, und solte es auch nur gleich der nächstfolgende Augenblick seyn. Die Vorstellungen unseres zukünftigen Zustandes, sie mögen nun klar oder dunkel seyn, heissen **Vorhersehungen**; und es besitzt demnach unsere Seele ein Vermögen, zukünftige Dinge zum voraus zu erkennen, und wir nennen dieses Vermögen **das Vorhersehungsvermögen**. Es besteht dasselbe in nichts anders, als in der Aufmerksamkeit auf das Zukünftige §. 506. und in so ferne es also unserer Seele möglich ist, ihre Vorstellungskraft auf die zukünftigen Dinge zu richten, in so ferne komt ihr dieses Erkenntnißvermögen zu. Und da, alle unsere zukünftigen Zustände, zu den zukünftigen Zuständen der Welt gehören; so ist, unser Vorhersehungsvermögen, ein Vermögen, die zukünftigen Zustände der Welt zu erkennen. Alle unsere Vorhersehungen demnach, welche von uns selbst hervorgebracht werden, werden durch die Vorstellungskraft der Seele gewürkt, vermöge welcher sie sich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, vorstelt §. 488.

§. 599.

Das Zukünftige, in so ferne es zukünftig ist, ist noch niemals würklich gewesen, folglich haben wir es noch nie so empfunden, wie es zukünftig ist. Es ist demnach eine jedwede Vorhersehung nichts anders, als eine Erdichtung, und besteht also aus den Theilen unserer Empfindungen, die wir jetzt in dem Augenblicke haben, wenn eine Vorherse-

hung

hung in uns entsteht, und welche wir vordem gehabt haben §. 587. 588. Folglich entsteht eine Vorhersehung in uns, wenn eine gegenwärtige Empfindung die Einbildungskraft bestimt, eine vergangene Empfindung uns wieder ins Gemüth zu bringen; wenn wir das, was sie mit einander gemein haben, absondern, und die Theile, wodurch sie von einander unterschieden sind, zusammen als eine Vorstellung ansehen, und dieses ist die Vorhersehung. Daher sieht unsere Seele das Zukünftige, nach dieser Regel, vorher: **Wenn man eine Einbildung und Empfindung, die einen Theil mit einander gemein haben, mit einander vergleicht, und die in ihnen verschiedenen Theile in Eine Vorstellung zusammenfaßt, so sieht man das Zukünftige vorher.** Man kan es sich wie einen Schluß vorstellen, in welchem die Einbildung der Obersatz ist, die Empfindung ist der Untersatz, und der Schlußsatz ist die Vorhersehung. Z. E. meine Einbildungskraft sagt mir, daß ich bisher alle Mittage um zwölf Uhr zu speisen gewohnt bin; nun sagt mir meine Empfindung, daß es jetzt bald Zwölfe ist, folglich sehe ich vorher, daß ich balde speisen werde. Oder ich habe es erfahren, oder sonst aus Gründen schon ofte erkant, daß Verschwendung arm mache. Ich sehe einen Menschen, und seine Verschwendung. Bey dieser Gelegenheit fält mir die Wahrheit ein, die ich schon längst erkannt habe, und daher entsteht die Vorhersehung, daß dieser Mensch sich an den Bettelstab bringen werde. Das Zukünftige läßt sich auch nicht anders vorhersehen, als aus seinen Gründen. Nun hat es seinen Grund in dem Gegenwärtigen, und Vergangenen. Folglich muß man sich dieses durch die Einbildungskraft, und jenes durch die Sinne vorstellen, wenn man eine Vorhersehung erlangen will. Die Erfahrung lehrt auch, daß ein Mensch um so viel weniger an die Zukunft denke, je weniger Erfahrung er besitzt, als z. E. in der Kindheit. Je älter man wird, desto vorsichtiger wird man, und desto mehr denkt man an das Zukünftige, weil man mehr Erfahrung erlangt hat.

hat. Das Gegenwärtige wird, wie Leibnitz sagt, durchs Vergangene geschwängert, und gebührt das Zukünftige, und hierin steckt die ganze natürliche Regel, nach welcher wir das Zukünftige vorhersehen. Und hieraus ist zu begreifen, welche zukünftige Dinge wir vorhersehen können, und welche wir vorherzusehen nicht vermögend sind. Nemlich wir können alles das Zukünftige vorhersehen, dessen Gründe, welche in unserm gegenwärtigen und vergangenen Zustande angetroffen werden, uns durch die Erfahrung oder anders woher hinlänglich bekannt sind, wie z. E. in den vorhinangeführten Beyspielen. Sind uns aber diese Gründe unbekannt, weil wir entweder nicht auf sie acht haben, oder weil wir sie nicht erkennen können; so können wir auch eine solche zukünftige Sache nicht vorhersehen, und wenn sie auch gleich den nächstfolgenden Augenblick würklich werden solte, wie uns dieses bey allen Vorfällen begegnet, die sich ganz unvermuthet ereignen.

§. 606.

Wenn man die verschiedene Klarheit und Stärke der Vorhersehungen unter einander, und mit der Klarheit und Stärke anderer Vorstellungen vergleicht, so können wir folgende Beobachtungen bemerken: 1) Die äusserlichen Empfindungen, oder überhaupt die Empfindungen, sind der Art und Gattung nach klärere und stärkere Vorstellungen, als die Vorhersehungen. Wir behaupten nicht, daß eine jede Empfindung klärer und stärker sey, als eine jedwede Vorhersehung: denn das würde der Erfahrung zuwider seyn. Aengstliche Sorgen wegen des Zukünftigen machen, einem Menschen, alles Angenehme in seinem gegenwärtigen Zustande unschmackhaft, und unterdrucken alle Empfindung desselben. Sondern wir behaupten nur, daß eine Empfindung und Vorhersehung, wenn sie übrigens einander gleich sind, sich so gegen einander verhalten, daß jene eben deswegen klärer und stärker ist als diese, weil sie eine Empfindung ist; und diese eben deswegen dunkeler und schwächer ist als jene, weil sie eine Vorhersehung ist.

Unsere

Unsere klärsten und stärksten Empfindungen sind allemal klärer und stärker, als unsere klärsten und stärksten Vorhersehungen. Und dieses komt daher, weil unsere Seele sich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, vorstelt §. 488. Da nun dasjenige, was wir empfinden, uns unmittelbar gegenwärtig, und also näher ist, als was wir vorhersehen; so ist es auch ganz natürlich, daß unsere Empfindungen stärker und klärer sind, als unsere Vorhersehungen. Die Seele hat einen Trieb, ihre Erkenntniß zu vermehren. Indem sie etwas empfindet, so befindet sie sich just im Erobern, und sie fält also hitziger über ihre Empfindungen her, als über ihre Vorhersehungen, als welche ihr nur eine Eroberung vorstellen, die sie künftig machen soll, und sie denkt also, es hat noch Zeit. Folglich verhält sich die Aufmerksamkeit bey den Empfindungen würksamer, als bey den Vorhersehungen, und sie müssen also nothwendiger Weise klärer und stärker werden, als diese. Da nun das grössere Licht das kleinere unterdruckt §. 508. so werden die Vorhersehungen von den Empfindungen ungemein verhindert, geschwächt und unterdruckt. Und daher komts, daß die Menschen, über dem Gegenwärtigen, an das Zukünftige zu denken aus der Acht lassen; und daß sie also über dem Gegenwärtigen das Zukünftige aus der Acht lassen. Daher unterdrucken, die Empfindungen der gegenwärtigen Reitzungen der Sünde, in einem jedweden Sünder, die Vorhersehungen der bösen Folgen derselben. 2) Wir können nichts in einem solchen Grade der Klarheit und Stärke vorhersehen, als wir es künftig empfinden, wenn es gegenwärtig wird. Welchem Hungrigen kan eine Malzeit im Vorhersehen eben so gut schmecken, als wenn er sie würklich thut? Kein Uebel schmerzt uns eben so sehr in der Vorhersehung, als in der Empfindung. Und dieses komt nicht nur daher, weil die Vorhersehungen überhaupt dunkeler und schwächer sind, als die Empfindungen, wie gleich jetzo erwiesen worden; sondern weil auch allemal, wenn eine Vorhersehung in unserer Seele ist, neben derselben viele Empfindungen anderer

anderer Gegenstände in ihr angetroffen werden, welche als stärkere Vorstellungen die Vorhersehung schwächen. Hier müssen wir voraussetzen, daß die Vorstellung, welche wir für eine Vorhersehung halten, in der That nichts anders als eine Vorhersehung sey. Denn sonst ist bekannt, daß man zum voraus eine Sache sich viel schlimmer oder besser vorstellen kan, als man sie in der That zu seyn befindet, wenn sie gegenwärtig wird. So ängstiget sich mancher über das Aderlassen, über ein feyerliches Examen u. s. w. entsetzlich, weil er sich zum voraus die fürchterlichste Vorstellung davon macht, welche also viel stärker ist, als die Empfindung selbst. Allein alsdenn haben wir keine blosse Vorhersehung, und wir behaupten nur, daß keine Vorhersehung so klar und stark sey, als die Empfindung, wenn die vorhergesehene Sache empfunden wird.

§. 601.

3) Der Grad der Klarheit und Stärke der Vorhersehung ist, dem Grade der Klarheit und Stärke der zukünftigen Empfindung, proportionirt, welche die vorhergesehene Sache unserer Meinung nach in uns hervorbringen wird, wenn sie würklich werden wird. Oder je grösser und wichtiger die zukünftige Sache unserer Meinung nach seyn wird, folglich eine je grössere Veränderung sie in uns hervorbringen wird, und je stärker und klärer wir sie also unserer Meinung nach empfinden werden, desto klärer und stärker wird dadurch unsere Vorhersehung. Je kleiner und unerheblicher aber unserer Meinung nach die zukünftige Sache seyn wird, je kleiner die Veränderung seyn wird, die sie in uns verursachen wird, und je dunkeler und schwächer wir sie unserer Meinung nach empfinden werden, desto schwächer ist unsere Vorhersehung derselben §. 491. Daher komts, daß, wenn zwey Leute ein Uebel befürchten, der eine eine viel stärkere Vorhersehung desselben und eine grössere Furcht vor demselben hat, als der andere; weil sich der erste dasselbe als ein viel grösseres Uebel, und die zukünftige Empfindung desselben viel schmerzhafter vorstelt, als der

andere.

andere. Daher ist es ein gewöhnliches Mittel, sich gewisse ängstliche Sorgen aus dem Sinne zu schlagen, wenn man die Sachen, die man besorgt, für Kleinigkeiten ansieht, und solten wir auch gleich in diesem Stücke irren. 4) Je öfter wir eine Sache empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgestelt haben, desto klärer können wir sie auch vorhersehen; je seltener wir sie aber empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgestelt haben, desto weniger klar ist unsere Vorhersehung derselben. Denn die Empfindung und die Einbildung sind die Gründe der Vorhersehung §. 599. und jederman weiß, daß die Folgen allemal um so viel grösser oder kleiner sind, je grösser oder kleiner ihre Gründe sind. Wie klar können wir uns nicht zum voraus vorstellen, wie eine Speise schmecken werde, die wir schon ofte gegessen haben? Je mehr Erfahrung ein Arzt schon von gewissen Krankheiten erlangt hat, desto leichter kan er die Abänderungen derselben in einem neuen Falle vorhersehen. Folglich je ähnlicher die zukünftigen Dinge denenjenigen sind, die wir schon ofte erfahren haben, desto leichter und klärer können wir sie vorhersehen; je weniger Aehnlichkeit und Gleichheit sie aber mit den Dingen haben, die wir schon ofte erfahren haben, desto schwerer und weniger klar können wir sie vorhersehen. 5) Die Einbildungen sind, der Art und Gattung nach, klärere und stärkere Vorstellungen, als die Vorhersehungen. Nicht eine jede Einbildung ist klärer und stärker, als eine jede Vorhersehung; sondern nur alsdenn, wenn sie übrigens einander gleich sind. Unsere allerstärksten und klärsten Einbildungen sind eben deswegen, weil sie Einbildungen sind, klärer und stärker, als unsere klärsten und stärksten Vorhersehungen. Denn eine Einbildung ist eine Wiederholung einer Empfindung §. 555. und also eine Wiederholung der stärksten Vorstellungen, deren wir fähig sind; eine Vorhersehung aber stelt uns nur eine Empfindung vor, die wir erst noch bekommen sollen. Bey jenen ist schon ein Ansaß zu einer Fertigkeit, wodurch die innere Empfindung der Einbildung

bildung befördert wird; bey dieser aber nicht. Folglich verdunkeln, auch die Einbildungen, die Vorhersehungen §. 508. Lehrt nicht die beständige Erfahrung, daß die Menschen gewöhnlicher Weise mehr an das Vergangene, als an das Zukünftige, denken? Und nun kan man begreifen, warum, unser Vermögen vorherzusehen, überhaupt eins unserer schwächsten Erkenntnißvermögen ist. Wenn es würken will, hat es allemal mit zwey Feinden zu kämpfen, mit den Sinnen und der Einbildungskraft, und man darf sich also nicht wundern, daß alle unsere Vorhersehungen zusammengenommen, gegen alle unsere Empfindungen und Einbildungen gerechnet, ein so schwaches Licht haben. Ja wir können nichts so klar vorhersehen, als wir es uns einbilden können, wenn übrigens alles gleich ist, und wenn die Vorhersehung richtig ist. Kan man sich wohl eben so gut vorstellen, wie sich ein Schauspiel zeigen wird, welches wir erst sehen wollen, als wie sich ein Schauspiel gezeigt hat, welches wir schon gesehen haben? Und eben so verhält es sich auch mit einem Uebel, welches uns bevorsteht, und welches wir schon einmal ausgestanden haben.

§. 602.

6) Je entfernter eine Sache noch in der Zukunft ist, desto dunkeler und schwächer kan deswegen ihre Vorhersehung seyn; je näher sie uns aber bevorsteht, desto klärer und stärker kan auch ihre Vorhersehung seyn. Jene ist weiter von uns entfernt, als diese. Da unsere Seele nun die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, sich vorstelt §. 488. so kan sie auch jene nicht so leicht und klar vorhersehen, als diese. Wenn eine zukünftige Sache noch lange und weit hinausgesetzt ist, so hat es noch lange Zeit, ehe sie uns was angeht. Also hat die Seele nicht Anreitzung genung, ihre Aufmerksamkeit mit derselben zu beschäftigen, und es ist also ganz natürlich, daß ihre Vorhersehung klein ist. Steht sie uns aber sehr nahe bevor, so ist, so zu reden, der Freund oder Feind schon vor der Thüre. Die Seele nimt also mehr Antheil an derselben, und hat mehr Anreitzung, ihre

Aufmerksamkeit mit derselben zu beschäftigen, folglich muß auch die Vorhersehung derselben klärer und stärker seyn. Gesetzt es fürchte sich jemand vor einem bevorstehenden Uebel, so darf man ihm nur vorstellen, es sey noch lange hin, ehe es werde würklich werden, wenn man seine Vorhersehung schwächen will. Daher komts, daß die meisten Leute so schwach an ihren Tod denken, ob er ihnen gleich manchmal nächstens bevorsteht; weil sie denselben allemal als noch sehr weit entfernt betrachten. So bald sie aber eine gefährliche Krankheit bekommen, so bald denken sie stärker an den Tod, weil sie sich denselben als nahe bevorstehend vorstellen. Daher komts, daß die Vorhersehung näherer zukünftiger Dinge, weil sie klärer und stärker ist, die Vorhersehung entfernterer zukünftiger Dinge verdunkelt und schwächt §. 508. Daher komts, daß wir Menschen mehr die Zufälle, die uns in diesem Leben bevorstehen, vorhersehen, als den Tod und den Zustand nach dem Tode, weil wir jene immer als näher bevorstehende Zufälle betrachten, ob wir uns gleich sehr ofte darin betrügen. Und wenn uns daher zwey oder mehr zukünftige Zufälle von gleicher Wichtigkeit bevorstehen, die wir alle zu ihrer Zeit im gleichen Grade empfinden werden, so sehen wir denjenigen in einem höhern Grade vorher, der uns näher bevorsteht, als denjenigen, der weiter in der Zukunft von uns noch entfernt ist. 7) Je schärfer der Sinn ist, dessen Empfindungen die zukünftige Sache ähnlich ist, und je grösser die Einbildungskraft ist, desto klärer und stärker sind die Vorhersehungen. Je stumpfer aber die Sinne sind, und je kleiner die Einbildungskraft ist, desto kleiner ist die Vorhersehung. In dem ersten Falle sind die Empfindungen und Einbildungen, welche die Gründe der Vorhersehung sind §. 599. sehr stark und klar, folglich muß auch die Vorhersehung, als die Folge derselben, stark und klar seyn. In dem entgegengesetzten Falle verhält es sich, auf eine entgegengesetzte Art. Ein Leckermaul z. E. hat eine viel lebhaftere und stärkere Vorhersehung einer guten

Malzeit,

Malzeit, als ein anderer, der keinen so feinen und lebhaften Geschmack der Zunge hat. Daher sind, die Vorhersehungen der Freuden des ewigen Lebens, in diesem Leben so schwach und dunkel, weil unsere irdischen Sinne zu stumpf sind, als daß sie uns Empfindungen geben könnten, die eine merkliche Aehnlichkeit mit den zukünftigen Empfindungen der Seeligen haben, welche sie durch verklärte und erhöhete Sinne erlangen werden.

§. 603.

Die deutliche Unterscheidung der mannigfaltigen Grade und Vollkommenheiten des Vermögens, zukünftige Dinge vorherzusehen, beruhet auf folgenden Betrachtungen: 1) Je mehr zukünftige Dinge, und je mehr von Einer zukünftigen Sache, wir vorhersehen können, desto grösser und vollkommener ist das Vorhersehungsvermögen. Je weniger zukünftige Dinge, und je weniger von Einer zukünftigen Sache, wir vorherzusehen im Stande sind, desto kleiner ist unser Vorhersehungsvermögen. Folglich ist es ein Beweis der Grösse dieses Erkenntnißvermögens, wenn man ofte an das Zukünftige denkt, und sehr viele Vorhersehungen hat. So bewundert man einen jeden klugen Menschen, wenn er auf sehr viele zukünftige Vorfälle sich vorbereitet. 2) Je schwächer der Eindruck ist, den unserer Meinung nach eine zukünftige Sache in unsere Sinne künftig machen wird, desto stärker ist unser Vorhersehungsvermögen, wenn wir sie demohnerachtet vorhersehen können: denn eine solche Sache vorherzusehen ist schwerer, als etwas vorherzusehen, welches wir uns als eine sehr wichtige zukünftige Veränderung vorstellen §. 601. 3) Je weiter die Dinge in der Zukunft entfernt sind, die wir vorhersehen können, desto grösser ist unser Vorhersehungsvermögen: denn es ist viel leichter, sehr nahe bevorstehende Dinge vorherzusehen §. 602. Ein Mensch handelt erst alsdenn recht vorsichtig, wenn er schon von weiten Anstalten auf zukünftige Dinge machen kan. Wer aber erst Anstalten macht, wenn ein Vorfall schon anfängt würklich zu

werden, der legt eine sehr schlechte Vorsichtigkeit an den Tag. 4) Je seltener wir dasjenige, was wir vorhersehen können, zum Theil schon empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgestelt haben, desto grösser ist unser Vorhersehungsvermögen §. 602. Wer solche zukünftige Dinge vorhersehen kan, die unzählig ofte in der Welt zu geschehen pflegen, und fast täglich sich zutragen, die er also schon unzähligemal erfahren hat, der beweist keine grosse Stärke seines Vorhersehungsvermögens. Wer kan es für eine besondere Geschicklichkeit halten, daß wir vorhersehen können, daß wir einmal sterben werden? Wer aber seltene Vorfälle vorhersehen kan, der muß ein grosses Vorhersehungsvermögen besitzen. 5) Je mehrere und stärkere Vorstellungen anderer Art, fremde Empfindungen und Einbildungen, in unserer Seele sind, deren ohnerachtet und mitten unter welchen wir das Zukünftige vorhersehen können, desto grösser ist unser Vorhersehungsvermögen; weil es, mit so vielen Hindernissen umringt, dennoch würken kan. Wenn man in einer stillen Einsamkeit und Muße den Tod, oder andere zukünftige Dinge, vorhersieht, so ist das keine Kunst. Wenn man aber mitten unter vielen Geschäften, mitten in dem Tumulte der Welt, der Zukunft eingedenk bleibt, so haben wir ein grosses Vorhersehungsvermögen. 6) Je leichter und geschwinder wir eine Vorhersehung des Zukünftigen hervorbringen können, desto grösser ist unser Vorhersehungsvermögen. Es ist aber um so viel kleiner, je länger wir darauf sinnen müssen, und je schwerer es uns wird, zukünftige Dinge vorherzusehen. Und 7) je grösser, klärer, richtiger, gewisser und stärker die Vorhersehungen sind, desto grösser ist das Vorhersehungsvermögen. Wer sich mit der Vorhersehung kleiner und unerheblicher Possen beschäftiget, oder nur auf eine sehr dunkele, ungewisse und matte Art das Zukünftige vorhersehen kan, der beweist dadurch die Unvollkommenheit seines Vorhersehungsvermögens.

§. 604.

§. 604.

Gesetzt daß wir eine Vorstellung haben, woher wissen wir, daß es eine Vorhersehung, und weder eine Empfindung noch Einbildung sey? Oder wodurch unterscheiden wir unsere Vorhersehungen von unsern Empfindungen und Einbildungen, und woher können wir abnehmen, daß uns eine Vorstellung etwas Zukünftiges und nichts Gegenwärtiges und Vergangenes vorstelle? Diese Frage ist allerdings von grosser Wichtigkeit. Es gibt eine Art der Verrückung, in welcher ein Mensch, seine Vorhersehungen, für Einbildungen oder Empfindungen hält. Mancher aufgeblasener Thore denkt, er sey das schon würklich, was er erst noch zu werden gedenkt, und mancher Candidat hat einen Superintendenten erst im Kopfe, und gebärdet sich doch schon so, als wäre er es schon würklich. Gibt es nicht Leute genung, welche, die Vorhersehungen einer Krankheit, für ein würkliches Gefühl derselben halten, und deshalb schon Arzeneyen brauchen? Wenn unser Gemüth sich, in seinem gewöhnlichen und ordentlichen Zustande, befindet, so ist nichts leichter, als die Vorhersehungen, durch ihre kleinere Klarheit, von den Empfindungen und Einbildungen zu unterscheiden, als welche sehr merklich klärer und stärker sind, als jene. Und diese Unterscheidung kostet uns in diesem Falle eben so wenig Mühe, als wenn wir die Morgendemmerung noch nicht für den hellen Tag halten. Allein unser Gemüth kan ofte, in einen ungewöhnlichen Zustand, gerathen. Alsdenn können die Empfindungen und Einbildungen ungewöhnlich schwach und dunkel, und die Vorhersehungen ungewöhnlich stark und klar werden. Da wir nun gewohnt sind, unsere klärsten und stärksten Vorstellungen würklicher Dinge, für Empfindungen und Einbildungen zu halten; so ist es ganz natürlich, daß wir, in diesem Zustande, die Vorhersehung für eine Empfindung oder Einbildung ansehen. Und da kan es nun freylich geschehen, daß wir durch alles unser Nachdenken nicht vermögend sind, uns aus dieser Verwirrung herauszureissen. Allein es kan

doch manchmal möglich werden, diese Verwirrung zu entdecken, wenn wir auf die Umstände achtung geben. Die Vorhersehung stelt uns das Zukünftige vor, die Empfindung das Gegenwärtige, und die Einbildung das Vergangene. Nun ist es ganz unmöglich, daß das Zukünftige gegenwärtig oder vergangen seyn solte. Wenn wir also auf unsern ganzen gegenwärtigen, nächst vorhergehenden, und nächst nachfolgenden Zustand achtung geben; so können wir keine Vorstellung für eine Empfindung oder Einbildung halten, die uns etwas vorstelt, welches unsern gegenwärtigen und vergangenen Umständen widerspricht, und in denenselben nicht im höchsten Grade gegründet ist. Man hat viele Erzehlungen von Sterbenden, welche manchmal in einem Schlafe zu liegen scheinen, und wenn sie erwachen, versichern, daß sie im Himmel gewesen, und die Freuden des ewigen Lebens würklich empfunden haben. Es ist ganz natürlich, daß ein Frommer, wenn er sterben will, die ewige Seeligkeit vorhersieht. Nun kan entweder natürlicher, oder übernatürlicher Weise, diese Vorhersehung einen ausserordentlichen Grad der Klarheit erreichen, zumal da die sterbenden Werkzeuge der Sinne nicht im Stande sind, sonderlich klare und starke Empfindungen und Einbildungen zu verursachen. Allein so bald ein solcher Sterbender sich so weit erholt, daß er sich besinnen kan, er sey noch nicht todt, so bald kan er auch entdecken, daß er nur eine Vorhersehung des ewigen Lebens gehabt, und keine Empfindung: denn die ist nicht eher möglich, bis die Seele nicht würklich ihren Leib verlassen hat.

§. 605.

Man kan die Vorhersehungen, auf eine mannigfaltige Art, erleichtern und befördern: 1) wenn man zukünftige Dinge vorhersieht, die man künftig in einem hohen Grade der Klarheit und Stärke empfinden wird §. 601. Wenn man also eine Vorhersehung erleichtern will, so darf man sich nur den Gegenstand als eine sehr wichtige Sache vorstellen, die, wenn sie würklich werden wird, eine sehr grosse

Ver-

Veränderung in uns hervorbringen, viel Schmerz oder viel Vergnügen verursachen werde. So macht man es mit leichtsinnigen Leuten, um das Andenken des Todes bey ihnen zu befördern. Man sucht ihnen die erstaunliche Wichtigkeit desselben recht lebhaft vorzustellen, indem man sie überzeugt, daß ihr ewiges Wohl oder Weh von demselben abhange. 2) Wenn man dasjenige, was man vorhersehen will, schon grossentheils und öfters empfunden hat §. 602. Oder je ähnlicher die Vorhersehung vielen unserer Empfindungen ist, desto leichter wird sie uns. Folglich kan man gewisse zukünftige Vorfälle leichter vorhersehen, wenn man in den Vorfällen ihrer Art viele Erfahrung erlangt, wie man dieses an den Aerzten, die viele Erfahrung haben, bemerken kan. 3) Wenn man dasjenige, was man vorhersehen will, grossentheils und öfters durch die Einbildungskraft sich vorgestelt hat §. 601. Oder wenn es vielen unserer Einbildungen in einem hohen Grade ähnlich ist, wohin das vorhin angeführte Beyspiel ebenfals gerechnet werden kan. 4) Wenn man eine Sache schon ofte vorhergesehen hat, so wird die Vorhersehung immer leichter, weil wir in Absicht auf sie eine Fertigkeit erlangen §. 172. und sie wird immer klärer, weil sich immer mehr und mehr Vorstellungen mit ihr vereinbaren, je öfter wir sie haben. Denn alsdenn wird sie ein Theil von vielen ganzen Vorstellungen, und sie wird also nach und nach immer mit mehr und mehr andern Vorstellungen vergesellschaftet §. 495. Dieses vierte Mittel der Erleichterung der Vorhersehungen kan, auf eine zweyfache Art, verstanden werden. Einmal wenn man schon viele Fälle erlebt hat, in deren jedwedem wir etwas vorhergesehen, so wird es uns sehr leicht, wenn der Fall sich wieder zuträgt, auch eben das wieder vorherzusehen, was wir vordem so ofte vorhergesehen haben, und dieses trift bey den Aerzten ein. Und zum andern können wir uns auch, eine Vorhersehung einer und eben derselben zukünftigen Sache, ungemein erleichtern, wenn wir, ehe sie geschieht, sehr ofte an sie gedenken: denn dadurch werden

wir mit derselben immer bekannter. So wird uns die Vorhersehung unsers Todes immer leichter und leichter, je öfter wir an denselben denken. 5) Wenn wir eine zukünftige Sache sehr ofte zu verschiedenen Zeiten vorhersehen, und in den Zwischenzeiten keine fremden sehr starken Vorstellungen haben: denn so wird unser Gemüth nicht zerstreuet, und die Vorhersehung behält immer einige Neuigkeit. So erleichtert man sich das Andenken des Todes ungemein, wenn man in einer stillen Einsamkeit einige Tage, ausser dem Geräusche der Städte und der Welt, mit Todesgedanken zubringt. 6) Wenn wir uns, den Gegenstand der Vorhersehung, als eine nahe bevorstehende Sache vorstellen §. 602. So befördert man die tägliche Vorhersehung des Todes, wenn man sich überzeugt, er könne stündlich ja augenblicklich kommen. 7) Wenn man alle fremde Empfindungen, Einbildungen und andere Vorstellungen, welche vor der Vorhersehung in der Seele vorhergehen, oder mit ihr zugleich da sind, unterdruckt, verdunkelt und schwächt: denn das heißt so viel als, durch die Wegräumung der Hindernisse der Vorhersehung, dieselbe befördern. Folglich wird uns eine Vorhersehung sehr leicht, wenn sie auf schwache Vorstellungen anderer Art folgt, oder mit ihnen zugleich da ist. So wird die Vorhersehung des Todes befördert, wenn man alle Gedanken, die das Andenken desselben in unserer Seele verdrengen, verhindert und unterdruckt. Und 8) wenn man diejenigen Vorstellungen, Empfindungen und Einbildungen, aus denen die Vorhersehung hergeleitet wird §. 599. die ihr ähnlich, und die mit ihr vergesellschaftet sind, sie mögen nun vor der Vorhersehung vorhergehen, oder mit ihr zugleich da seyn, befördert, verstärkt und klärer macht: denn eben dadurch wird die Vorhersehung befördert, wenn man ihre Ursachen befördert. So erleichtert man sich die Vorhersehung seines Todes, wenn man die Gottesäcker besucht, Beerdigungen verstorbener Menschen beywohnt u. s. w.

§. 606.

§. 606.

Wir werden künftig sehen, daß alle Begierden und Verabscheuungen, folglich alle freye Handlungen der Menschen, aus den Vorhersehungen entstehen. Mithin hat, die Untersuchung der Beförderung so wohl, als auch der Verhinderung der Vorhersehungen, einen unendlich mannigfaltigen und wichtigen Nutzen, indem wir daher lernen können, wie wir Begierden und Verabscheuungen erwecken und unterdrucken sollen, und das muß man nothwendig wissen, wenn man rechtmäßig handeln will. Wir wollen also auch untersuchen, wie wir eine Vorhersehung verhindern können? Und das kan, auf folgende Art, geschehen. 1) Wenn die zukünftige Empfindung der Sache entweder ganz, oder eines Theils gehindert wird, §. 541. so fält auch die Vorhersehung ganz oder zum Theil weg §. 598. Folglich fält die Vorhersehung ganz oder zum Theil weg, wenn man entweder verursacht, daß der Gegenstand uns gar nicht oder zum Theil nicht bevorstehe, oder wenn man sich überzeugt, daß man geirret habe, indem man sich die Sache als zukünftig vorgestelt. Wenn sich jemand vor einem Uebel fürchtet, so denkt er nicht mehr dran, so bald er überzeugt ist, es werde ihn niemals betreffen; oder er sieht es nicht mehr so stark vorher, so bald man ihn überzeugt, daß es ihm nicht in einem so hohen Grade bevorstehe, als er sich vorgestelt hat. 2) Wenn man diejenige Empfindung verhindert, welche der vorhergesehenen Sache ähnlich ist, und welche der Grund der Vorhersehung ist §. 599. Wenn jemand krank wird, so sieht er den Tod vorher, wird nun seine Krankheit gehoben, oder schlägt er sie aus dem Sinne, so denkt er auch nicht an den Tod. 3) Wenn man diejenigen Einbildungen verhindert §. 564. welche der Vorhersehung ähnlich sind, und die der Grund derselben sind §. 599. Wenn viele Menschen um uns herum sterben, so erweckt, die Vorstellung dieser Todesfälle, die Vorhersehung unseres eigenen Todes. Schlägt man nun dieselbe aus dem Sinne, so verschwindet auch die Vorhersehung.

4) Wenn man die ersten Vorhersehungen einer zukünftigen Sache, verhindert: denn da ist es noch am leichtesten, weil man noch keine Fertigkeit in denselben erlangt hat. Wenn ängstliche Sorgen des Zukünftigen wegen einfallen, der handelt am klügsten, wenn er gleich im Anfange ihnen widersteht. Nisten sie sich aber einmal in der Seele ein, so hält es sehr schwer, sie wieder aus derselben zu vertreiben. 5) Wenn man eine Vorhersehung unterbricht, und die Aufmerksamkeit mit Vorstellungen anderer Art beschäftiget. Solten dieselben auch gleich schwächer seyn, als die Vorhersehung, die man unterdrucken will; so gewinnt man doch so viel, daß sie geschwächt wird. So kan ein Mensch eine quälende Sorge wenigstens schwächen, wenn er sich in seinen Gedanken mit andern Vorstellungen, mit Betrachtungen der Güte GOttes, mit dem Studieren u. s. w. beschäftiget. 6) Wenn man die vorhergesehene Sache aufschiebt, oder sich wenigstens zu überzeugen sucht, daß dieselbe uns nicht so nahe bevorstehe, als man bisher gemeint hat §. 602. So macht man es mit einem Kranken, der sich gar zu sehr vor dem Tode fürchtet, und dadurch seine Krankheit gefährlicher macht. Man sucht ihn nicht zu überzeugen, daß er gar nicht sterben werde, sondern daß er entweder an dieser Krankheit nicht sterben werde, oder nicht so bald, als er befürchtet. 7) Wenn die fremden Vorstellungen, Empfindungen und Einbildungen, welche vor einer Vorhersehung vorhergehen, oder mit ihr zugleich da sind, verstärkt werden: denn alsdenn wird das Gemüth, unter fremde Vorstellungen, zerstreuet. So kan jemand durch eine lustige Gesellschaft, durch das Studieren, durch die beständige und fleißige Abwartung seiner Geschäfte, die ängstlichen Sorgen vermeiden. 8) Wenn man diejenigen Vorstellungen, Empfindungen, Einbildungen u. s. w. welche der Vorhersehung, die man hindern will, ähnlich sind, aus denen sie hergeleitet wird, und welche mit ihr vergesellschaftet sind, sie mögen nun vor ihr vorhergehen, oder mit ihr zugleich in der Seele daseyn, ganz verhindert oder schwächt. Wer

alle

alle Gelegenheiten zu Todesbetrachtungen vermeidet, der unterdruckt auch eben dadurch das Andenken an seinen eigenen Tod. Und daher komts, daß irdischgesinnte Menschen der Ewigkeit uneingedenk sind, weil sie auf eine unseelige Art, sonderlich die beyden letzten Regeln, beobachten.

§. 607.

Alle Vorhersehungen sind unleugbar sinnliche Vorstellungen. Sie sind nicht einmal so klar, als unsere Empfindungen und Einbildungen §. 600. 601. Da nun, alle Empfindungen und Einbildungen, sinnliche Vorstellungen sind §. 542. 565. so sind noch vielmehr die Vorhersehungen sinnliche Vorstellungen. Wir können alle unsere Vorhersehungen, in zwey Arten, abtheilen. Zu der ersten gehören diejenigen, welche ganz sinnlich sind, sie mögen nun entweder ganz dunkel, oder sie mögen klar dabey aber ganz verworren seyn. Diese Vorhersehungen werden unleugbar, durch das untere Erkenntnißvermögen, gewürkt, und der Verstand hat dabey gar nichts zu thun §. 524. Zu der andern aber rechnen wir diejenigen Vorhersehungen, die auch eine Deutlichkeit haben. Diese können bey uns niemals ganz deutlich seyn, sondern sie sind zum Theil sinnliche Vorstellungen. Dieses Sinnliche bringt das untere Erkenntnißvermögen hervor, und der Verstand komt dazu, beleuchtet die hervorgebrachte Vorhersehung, und macht sie zum Theil deutlich §. 525. Folglich ist, das Vorhersehungsvermögen unserer Seele, ein unteres Erkenntnißvermögen, und die Aesthetik handelt weitläuftig von dem rechten Gebrauch desselben, von seiner Verbesserung, und von dem Vortrage der Vorhersehungen §. 527.

§. 608.

Unsere Vorhersehungen können, wie unsere übrige Erkenntniß, entweder wahr oder falsch seyn, und vielleicht ist, in keiner Art unserer Erkenntniß, die Unrichtigkeit so häufig und so schwer zu vermeiden, als in den Vorhersehungen; weil das Vorhersehungsvermögen, unter allen unsern Erkenntnißvermögen, das schwächste ist. Eine wahre

Vor-

Vorhersehung, oder ein Vorschmack des Zukünftigen, ist eine solche Vorhersehung, welche uns eben dasjenige vorstelt, was wir empfinden, wenn der Gegenstand würklich wird; folglich wenn die Vorhersehung, mit der zukünftigen Empfindung, in Absicht des Gegenstandes völlig einerley ist, ob sie gleich nicht so klar und stark als diese Empfindung ist: denn das ist nicht möglich. Allein die Wahrheit einer Vorstellung hanget auch nicht, von ihrer grössern oder kleinern Klarheit und Stärke, ab. Oder eine jedwede Vorhersehung ist wahr, wenn sie erfült wird. Nemlich eine **Vorhersehung geht in Erfüllung**, oder geht aus, oder wird erfült, wenn die vorhergesehene Sache empfunden wird; oder wenn die zukünftige Sache, welche vorhergesehen worden, würklich wird. Wenn demnach eine Vorhersehung nicht erfült wird, oder wenn die zukünftige Sache, die vorhergesehen worden, ganz ausbleibt, oder nur zum Theil würklich wird, oder anders, als man sie vorausgesehen, so ist sie eine falsche **Vorhersehung**, die entweder ganz falsch ist, oder nur zum Theil. Es ist ganz unnöthig, diese Begriffe durch Beyspiele zu erläutern, wir wollen nur noch zweyerley bemerken. Einmal, die falschen Vorhersehungen sind deswegen so merkwürdig, weil sie die Quelle aller practischen Irrthümer sind. Durch eine falsche Vorhersehung werden wir verleitet, Dinge zu hoffen und zu befürchten, zu begehren und zu verabscheuen, die uns nicht bevorstehen. Ein Sünder zerarbeitet sich in der Sünde, um eine vorhergesehene Glückseeligkeit zu erlangen, die aber niemals erfolgt. Und so kan man sich sehr leicht überzeugen, daß, alle vergebliche, thörichte und sündliche Handlungen und Unterlassungen, aus falschen Vorhersehungen entstehen. Zum andern kan, eine und eben dieselbe wahre Vorhersehung, ofte zu verschiedenen Zeiten in Erfüllung gehen. Denn wenn wir etwas vorhersehen, so sehen wir nicht alles in demselben vorher, und selten sehen wir seine ihm allein eigene Unterscheidungsstücke vorher. Folglich können wir von einem zukünftigen Falle just dasjenige

jenige vorhersehen, was er mit einigen andern ebenfals zukünftigen Fällen gemein hat. Und es ist demnach klar, daß eine Vorhersehung etlichemal erfült werden kan. Diese Anmerkung ist uns, in der Auslegung der Propheten, nützlich. Ofte behauptet der eine Ausleger, daß sich eine Weissagung in der Bibel auf den Fall beziehe, und der andere sagt, sie beziehe sich auf einen andern Fall, und sie können oft alle beyde Recht haben.

* *

Der siebente Abschnit,

von dem

Vermögen das Zukünftige vorauszuerkennen.

§. 609.

Was das Gedächtniß in Absicht auf vergangene Dinge ist, das ist dieses Vermögen in Absicht auf zukünftige Dinge; und wie sich das Gedächtniß zu der Einbildunskraft verhält, so verhält sich dieses Erkenntnißvermögen, wovon wir jezo handeln wollen, zu dem Vorhersehungsvermögen. Nemlich die Einbildungskraft bringt uns das Vergangene wieder ins Gemüth, und das Gedächtniß erkennt es wieder als einen alten Bekannten. So geht es auch mit unserm Vorhersehungsvermögen. Es stelt uns dasselbe eine zukünftige Empfindung und Sache vor, und weiter thut es nichts. Komt also nichts anders hinzu, so haben wir eine Vorhersehung, und wissen nicht, daß es eine Vorhersehung sey. So bald wir aber erkennen, daß die Vorhersehung eben die Vorstellung sey, als die zukünftige Empfindung, oder daß die vorhergesehene Sache eben diejenige sey, die wir künftig empfinden werden, so erkennen wir sie zum voraus; und wir wollen die Vorstellung der Uebereinstimmung unserer gegenwärtigen Vorhersehung mit der künftigen Empfindung, die **Vorauserkennung** nennen. Wir bedienen uns alsdenn,

wenn

wenn wir etwas vorauserkennen, dieser Redensarten: ja so wirds seyn, so wirds geschehen, die Musik wird schön klingen, so wird die Speise schmecken, ich sage dirs vorher, daß dieses oder jenes geschehen werde, und was dergleichen mehr ist. Da nun hieraus zugleich erhellet, daß wir viele zukünftige Dinge vorauserkennen, so haben wir auch **ein Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen** §. 61. Dieses Vermögen ist nichts anders, als eine Aufmerksamkeit auf die Uebereinstimmung der Vorhersehung mit der zukünftigen Empfindung §. 506. Es setzt die Vorhersehung voraus, und ist eine Art des Witzes §. 567. Folglich entsteht, die Vorauserkennung einer Sache, nach der Regel des Witzes, nemlich: **wenn man diejenigen Vorstellungen, welche die Vorhersehung und die zukünftige Empfindung mit einander gemein haben, erkennt, so erkennt man die Uebereinstimmung zwischen beyden.** Da nun alle Erkenntnißvermögen, welche bey der Vorauserkennung vorausgesetzt werden, samt der Aufmerksamkeit und dem Witze, durch die Vorstellungskraft der Welt gewürkt werden, wie bisher ist gezeigt worden; so wird auch das Vermögen, das Zukünftige vorauszuerkennen, durch eben diese Kraft gewürkt.

§. 610.

Wenn wir das Zukünftige vorauserkennen, so geschieht dieses entweder auf eine bloß sinnliche, oder auf eine deutliche Art §. 609. 574. Jene ist **eine bloß sinnliche Vorauserkennung**, welche **eine Ahndung** genennt wird, wenn sie bloß dunkel ist. Das Vermögen zukünftige Dinge sinnlich vorauszuerkennen, wird **die Erwartung ähnlicher Fälle** genennt. Von Ahndungen kan man nicht viel sagen. Es würde freylich höchst lächerlich seyn, wenn man alle Schwermüthigkeit, alle Beklemmung des Herzens, und alle Beängstigungen, deren Gründe wir nicht klar erkennen, und welche ofte von Grillen und dickem Blute entstehen, für Ahndungen halten, und alle unangenehme Vorfälle, die einem nach solchen Ahndungen aufstossen,

stossen, für Erfüllungen derselben ansehen wolte. Allein es würde auch auf der andern Seite thöricht seyn, wenn man alle Ahndungen verwerfen wolte. Nur müssen wir noch bemerken, daß wir hier durch Ahndungen nicht diejenigen Vorfälle verstehen, die da Zeichen zukünftiger Dinge seyn sollen, und sich ausser unserer Seele zutragen; wie man sagt, daß in den Häusern der Sterbenden, kurz vor ihrem Tode, sich dergleichen Ahndungen manchmal ereignen sollen. Was nun die Erwartung ähnlicher Fälle betrift, so erkennen wir, vermöge derselben, das Zukünftige nicht etwa auf eine deutliche Art nach allgemeinen Wahrheiten zum voraus; sondern auf eine undeutliche Art, indem wir das Zukünftige mit andern einzeln Vorfällen, die uns bekannt sind, vergleichen, und ihre Aehnlichkeit und Uebereinstimmung, durch den sinnlichen Witz, erkennen. Folglich können wir, durch die Erwartung ähnlicher Fälle, auf eine dreyfache Art das Zukünftige vorauserkennen. 1) Wenn wir eine Vorhersehung mit einer Einbildung, oder die zukünftige Sache mit einer vergangenen, vergleichen, und erkennen, daß jene so seyn werde als diese gewesen, und daß unsere zukünftige Empfindung eben die seyn werde, die wir schon gehabt haben. Wir wollen nur ganz leichte Beyspiele geben, die zugleich erweisen, daß wir täglich solche Vorauserkennungen haben. Gesetzt es bittet jemand mich auf eine Speise zu Gaste, die ich schon ofte gegessen habe, so denke ich: es wird mir eben so gut schmecken, als vor so und so viel Zeit, da ich eben die Speise aß. 2) Wenn wir eine Vorhersehung mit einer gegenwärtigen Empfindung, oder einen zukünftigen Vorfall mit einem gegenwärtigen Vorfalle vergleichen, und uns vorstellen, daß unsere künftige Empfindung eben so seyn werde, als unsere jetzige Empfindung, oder daß künftig eben das geschehen werde, was jetzo geschieht. Als wenn man eine Speise genießt, die einem gut schmeckt, wie ofte geschieht es nicht, daß man das Uebrige aufhebt und dabey denkt, morgen wird mirs eben so gut schmecken, als jetzt. 3) Wenn man etwas Zukünftiges

künftiges schon vorauserkannt hat, so kan man einen andern zukünftigen Fall mit demselben vergleichen, oder eine Vorhersehung mit einer andern Vorhersehung, und erkennen, daß in dem andern Falle eben das geschehen wäre, was in dem ersten geschehen wird. Wenn jemand einem liederlichen Menschen zuredet, und sagt: glaubt mir, es wird euch schlim gehen, ich sage es euch voraus; so ist es ganz natürlich, daß er zu seinem eigenen Sohne, der zuhört, sagt: merke dir dis, es wird dir nicht besser gehen, wenn du nicht besser wirst. Ein jeder kan sich, aus der menschlichen Klugheit im gemeinen Leben, und aus der ganzen Praxis der Menschen, weitläuftigere Beyspiele von dieser Sache erwählen.

§. 611.

Wenn wir eine zukünftige Sache voraussehen, und wir erkennen, daß sie eben diejenige sey, die wir künftig empfinden werden, so erkennen wir sie manchmal zum voraus vermittelst der Vorstellungen, die mit ihr vergesellschaftet sind, und alsdenn vermuthen wir, daß künftig etwas geschehen werde. Die Vermuthung ist demnach dasjenige Erkenntnißvermögen, durch welches wir vorhergesehene Dinge, vermittelst der mit ihnen vergesellschafteten Vorstellungen, voraus erkennen; es mag nun dieses entweder auf eine bloß sinnliche, oder auf eine deutliche Art geschehen. In dem ersten Falle ist es, eine sinnliche Vermuthung. Vorstellungen, die mit einander vergesellschaftet sind, sind mit einander verbunden §. 495. Und da also eine derselben, ein Erkenntnißgrund der andern, seyn kan §. 28. so ist es überhaupt möglich, daß man zukünftige Dinge, vermittelst der mit ihnen vergesellschafteten Vorstellungen, zum voraus erkenne. Und die Erfahrung lehrt, daß wir ein solches Vermögen, zukünftige Dinge zu vermuthen, besitzen. So vermuthet man an einem heissen Sommertage ein Gewitter, und zu Kriegeszeiten Hungersnoth, weil Sommerhitze und Gewitter, Krieg und Hungersnoth vergesellschaftet zu seyn pflegen. Hieher kan man auch die

ver-

vermuthete Einwilligung, worauf in Rechtshändeln so viel ankomt, als ein Beyspiel rechnen. Wenn ich im Namen eines abwesenden Freundes etwas thun will, so bemühe ich mich zum voraus zu erkennen, ob er damit zufrieden seyn werde, so bald er erfahren wird, was ich gethan habe. Wie soll ich aber dieses zum voraus erkennen? Nun fält mir ein, daß man mit einer Sache zufrieden ist, wenn man sie sich zugleich als etwas sehr nützliches vorstelt. Folglich wenn ich etwas im Namen meines Freundes thue, so ihm nicht schädlich sondern nützlich ist, so schliesse ich daher, weil mein Freund dieses erkennen wird, daß auch seine Genehmhaltung erfolgen werde, weil dieselbe mit der Vorstellung des Nützlichen vergesellschaftet zu seyn pflegt. Die Vermuthung ist dasjenige bey der Vorauserkennung, was das Besinnen bey der Erinnerung ist §. 582. und die Regel, nach welcher sich unsere Vermuthung richtet, liegt selbst offenbar in der Erklärung derselben.

§. 612.

Das Vermögen vorhergesehene Dinge auf eine deutliche Art zum voraus zu erkennen, wird **die Vorsehung**, oder die Vorsicht genannt; und wenn wir das Zukünftige auf eine deutliche Art vermuthen, so nennen wir dieses **die vernünftige Vermuthung**. Wenn wir etwas bloß sinnlich vorauserkennen, so stellen wir uns zwey einzelne Fälle vor, und zwar den ersten sinnlich durch die Einbildungskraft oder durch die Sinne, oder durch das Vorhersehungsvermögen, und vergleichen damit den andern Fall durch den sinnlichen Witz, und schliessen daher, ohne den Zusammenhang deutlich einzusehen, daß in dem andern Falle eben das geschehen werde, was wir in dem ersten bemerken. Z. E. der Säufer Cajus wird sich krank saufen, weil wir dieses schon bey dem Titius und Sempronius erfahren haben. Allein bey der Vorsehung schliessen wir auf eine deutliche Art das Zukünftige, entweder aus einer deutlich erkannten allgemeinen Erkenntniß, worunter dasselbe gehört, oder aus den deutlich erkannten Gründen des Zukünf-

tigen, welche in dem Vergangenen und Gegenwärtigen angetroffen werden. So kan man deutlich vorauserkennen, daß der Säufer Cajus sich um seine Gesundheit bringen werde, entweder weil wir aus unendlich vielen Fällen dieser Art den allgemeinen Satz abstrahirt, und mit Recht oder Unrecht angenommen haben: Alle Säufer werden mit der Zeit ungesund, folglich wird es auch Cajus werden; oder wenn wir, aus der Natur des übermäßigen Trinkens, und der schwächlichen Natur des Cajus, deutlich erkennen, daß er ungesund werden müsse. So erkennen wir, alle natürlichen Strafen und Belohnungen des menschlichen Verhaltens, deutlich zum voraus. Und in den meisten Fällen, da man die zukünftige Einwilligung einer abwesenden oder minderjährigen Person vermuthet, geschieht es auf eine deutliche Art.

§. 613.

Das Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen, ist ein zusammengesetztes Vermögen, und setzt viele der übrigen Erkenntnißvermögen voraus. Je vollkommener nun diejenigen Erkenntnißvermögen eines Menschen sind, woraus das Vermögen der Vorauserkennung besteht, und die es voraussetzt, desto vollkommener und grösser ist dieses Vermögen selbst. Folglich je vollkommener die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Vorhersehungsvermögen, und der Witz bey einem Menschen sind, desto grösser und vollkommener ist auch sein Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen. Insonderheit aber kan man, folgende Grade und Vollkommenheiten, in diesem Vermögen von einander unterscheiden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere zukünftige Dinge man vorauserkennen kan, desto besser ist es; folglich je mehr wir von einem bevorstehenden Dinge vorauserkennen können, und je vollständiger und ausführlicher wir es zum voraus erkennen können, desto vollkommener und grösser ist dieses Vermögen. Daher bewundert man die Grösse der Vorsicht eines Generals, wenn er für Proviant, für die Kranken, für die Pferde,

Pferde, für alle Vorfälle, die in einem Feldzuge sich ereignen, sorgt; kurz, wenn seine Vorsicht sich über alles erstreckt. 2) Je grössere und wichtigere zukünftige Dinge wir vorauserkennen können, und je grösser dasjenige ist, was wir von vorhergesehenen Dingen zum voraus erkennen, desto grösser ist dieses Vermögen. Die Vorsorge eines Generals äussert sich sonderlich bey den wichtigern Vorfällen. Wer nur für Kleinigkeiten sorget, der beweist, daß er dieses Vermögen in einem kleinern und unvollkommenern Grade besitze. 3) Je seltener die Vorfälle sind, und je seltener wir sie und ihres gleichen erfahren, vorhergesehen, oder auf eine andere Art uns vorgestelt haben, die wir demohnerachtet voraus erkennen können, desto grösser und vollkommener ist dieses Vermögen. Es ist keine Kunst, und es wird eine geringe Geschicklichkeit dazu erfodert, Vorfälle voraus zu erkennen, die täglich geschehen, und die wir unendlich ofte erfahren haben und vorausseben, z. E. daß in einem bevorstehenden Jahre viele Menschen werden sterben und gebohren werden. Wenn man aber rare Vorfälle, die man selten denkt, vorauserkennen kan, so beweist man dadurch eine viel grössere Stärke in diesem Vermögen. 4) Je schwächer und weniger klar die Vorhersehung der Sache ist, die wir vorauserkennen können, desto grösser ist dieses Vermögen. Denn ist die Vorhersehung sehr klar und stark, so stelt sie uns viele Merkmale in einem hohen Grade vor, an denen wir die Sache leicht vorauserkennen können, und es ist also diese Vorauserkennung alsdenn keine Kunst. Allein wenn wir eine Sache nur schwach, wie in einem Schattenrisse, vorhersehen, und wir sind doch im Stande, aus diesem schwachen Bilde die Sache zum voraus zu erkennen, so muß unser Vermögen zukünftige Sachen voraus zu erkennen sehr groß seyn. 5) Je längere Zeit wir eine Sache zum voraus erkennen können, ehe sie geschieht, oder je entfernter die Dinge in der Zukunft sind, die wir zum voraus zu erkennen vermögend sind, sonderlich wenn in der Zwischenzeit unser Ge-

müth, mit vielen andern sehr starken Vorstellungen von fremder Art, beschäftiget ist; desto stärker ist dieses Vermögen. Man bewundert einen Staatsmann, wenn er Staatsveränderungen viele Jahre voraussagen kan, und sonderlich solche Veränderungen, die nicht in sein Departement gehören. 6) Zwischen je stärkern vorhergehenden und begleitenden Vorstellungen fremder Art wir eine Vorhersehung zum voraus erkennen können, desto grösser ist dieses Vermögen; weil es alsdenn, so vieler Hindernisse ohnerachtet, dennoch sein Geschäfte verrichten kan. 7) Je hurtiger und geschwinder man zukünftige Dinge zum voraus erkennen kan, folglich je weniger man nöthig hat sie zu vermuthen, desto grösser und stärker ist dieses Vermögen. Und 8) in einem je höhern Grade der Klarheit, der Richtigkeit, der Gewißheit und der Stärke man das Zukünftige voraus erkennen kan, desto grösser und vollkommener ist dieses Erkenntnißvermögen. Man kan, alle grosse Beyspiele der menschlichen Vorsicht und klugen Vorsorge fürs Zukünftige, als Beyspiele ansehen, wodurch man sich diesen ganzen Absatz erläutern kan. Und durch solche unleugbare Beyspiele, z. E. grosser Generale und Staatsminister, wird man zugleich überzeugt, daß es ein Mensch, in der Vollkommenheit des Vermögens das Zukünftige vorauszuerkennen, sehr hoch bringen könne.

§. 614.

Hier entsteht ganz natürlich die Frage: ob die menschliche Seele von Natur den Wahrsagergeist, oder die Gabe wahrzusagen, besitzen könne? Es finden sich nicht nur in der Bibel viele Nachrichten von dieser Gabe, sondern man findet auch in der weltlichen Historie dergleichen in grosser Anzal. Ehe wir davon ein vernünftiges Urtheil fällen können, müssen wir erst die Begriffe aus einander setzen. Nemlich die **Wahrsagergabe** ist eine recht grosse, merkliche und seltene Fertigkeit das Zukünftige zum voraus zu erkennen; und **Wahrsagungen** sind Vorauserkennungen zukünftiger Dinge, welche durch die Wahrsagergabe gewürkt

würkt werden. Diese Wahrsagergabe ist entweder eine übernatürliche Fertigkeit, oder eine natürliche §. 575. Jene ist die **prophetische Gabe** oder die Gabe zu weissagen; und **Prophezeyungen** oder **Weissagungen** sind Vorauserkennungen zukünftiger Dinge, welche in der menschlichen Seele übernatürlicher Weise gewürkt werden. Von dieser Gabe können wir in der Weltweisheit nichts weiter sagen, als was wir in der Cosmologie von den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken überhaupt erwiesen haben. Nur die Naturalisten leugnen ihre Würklichkeit, und wohl gar zugleich ihre Möglichkeit. Was aber die natürliche Wahrsagergabe betrift, so würde sie entweder eine angebohrne, oder durch Fleiß und Uebung erlangte Fertigkeit seyn §. 575. Von jener kan man den Wahrsagergeist eines Mädgens zu Lydia, dessen in der Apostelgeschichte Meldung geschieht, und den die Apostel austrieben, als ein Beyspiel ansehen. Wenn man nun diese Frage: ob es einen natürlichen Wahrsagergeist gebe? vernünftig entscheiden will; so muß man erst den Grad des Vermögens, zukünftige Dinge voraus zu erkennen, genauer bestimmen, den man den Wahrsagergeist nennen will. Es ist nicht zu leugnen, daß es ein Mensch, in der Vorauserkennung zukünftiger Dinge, sehr hoch bringen könne. Allein wenn ein Mensch etwas Zukünftiges vorauserkennt, und er ist sich entweder allgemeiner Wahrheiten, oder einzelner Erfahrungen und Gründe bewußt, aus denen er auf eine deutliche und klare Weise das Zukünftige schließt; so nennt man dieses keine Wahrsagungen, und wenn auch dazu noch so eine grosse und vollkommene Fertigkeit erfodert würde. Sondern wenn jemand solche künftige Zufälle vorhersagen kan, die von ohngefehr geschehen, Glücks- und Unglücksfälle, und solche zukünftige Vorfälle, deren Gründe in den vergangenen und gegenwärtigen Begebenheiten der Welt so verborgen sind, daß man sich ihrer nicht bewußt ist; so schreibt man ihm, einen Wahrsagergeist, zu. Daher rechnet man auch gemeiniglich, zu dem Wahrsagergeiste, die

Entdeckung solcher vergangenen und gegenwärtigen Dinge, die man nicht erfahren hat, die man aus keinen allgemeinen Wahrheiten schließt, und da man nicht zeigen kan, wie ein Mensch dieselben aus andern Gedanken herleitet. Als wenn z. E. jemand den Ort anzeigen kan, wo eine verlohrne Sache liegt, oder wenn jemand eine Begebenheit in dem Augenblicke weiß, da sie viele Meileweges von ihm entfernt geschieht: denn zur Entdeckung solcher vergangenen und gegenwärtigen Dinge gehört ohne Zweifel eben so viel Kunst, als zu den eigentlichen Wahrsagungen. Ich getraue mir nicht, dieses Geheimniß der Natur, zu erklären. So viel ist erstlich unleugbar, daß man die historische Richtigkeit dieser Sache ungezweifelt machen müsse. Man muß hier, zwey Ausschweifungen, vermeiden. Man muß, diese Nachrichten, nicht ohne genaue Prüfung glauben; sonst müste man alle Wahrsagungen der Zigeuner, der Tassenweiber, der Chiromantisten, und aller derer Charlatane glauben, die sich auf die mantischen Künste legen. Und das kan kein vernünftiger Mensch thun, welcher die Betrügereyen der Welt kennt, und diese Künste gründlich geprüft hat. Allein man würde sich auch übereilen, wenn man alle diese Nachrichten leugnen wolte. Man würde dieses bloß deswegen thun müssen, weil man nicht begreifen kan, wie es natürlicherweise möglich ist, daß ein Mensch wahrsage, und das ist eine einfältige und unverschämte Art zu denken. Zum andern kan man überhaupt, die Möglichkeit des natürlichen Wahrsagergeistes, begreiffen. Unsere klare Erkenntniß besteht aus dunkeln Vorstellungen, als aus ihren ersten Theilen. Folglich kan, aus einer Reihe dunkeler Vorstellungen, endlich eine klare Erkenntniß hergeleitet werden und entstehen. Wenn also ein Mensch sich alle Gründe, woraus eine gewisse zukünftige Sache entsteht, dunkel vorstelt; so ist es möglich, daß er dieselbe zum voraus erkennt, ohne sich der Gründe bewußt zu seyn, aus denen er sie herleitet, und aus denen sie entsteht. Und alsdenn wahrsagt er. Die Wahrsagungen

haben

haben eine Aehnlichkeit mit den Zufällen in der Welt, welche in Absicht auf unsere Erkenntniß von ohngefehr entstehen. Sie sind also klare Vorstellungen, deren Klarheit in unserer Seele von ohngefehr entsteht. Und es ist also zugleich begreiflich, daß man nach keiner Kunst kan wahrsagen lernen, die eine hinlängliche Gewißheit hätte. Und wenn es also einen natürlichen Wahrsagergeist gibt, so muß derselbe gröstentheils angebohren seyn. Die natürliche Anlage der Seele muß sie schon bestimmen, die Gründe zukünftiger Vorfälle in einer solchen Ordnung sich dunkel vorzustellen, daß daher eine klare Vorauserkennung entstehen kan. Mehr weiß ich, von dieser merkwürdigen Sache, nicht zu sagen.

§. 615.

In keiner Art unserer Erkenntniß sind wir, der Unwissenheit und dem Irrthume, so sehr unterworfen, als wenn wir das Zukünftige vorauserkennen wollen. Und das kan auch nicht anders seyn, weil die Erkenntnißvermögen unserer Seele, wodurch wir das Zukünftige vorhersehen, und vorauserkennen, vergleichungsweise die schwächsten unter allen unsern Erkenntnißvermögen sind. Die Vorauserkennung einer zukünftigen Sache ist entweder wahr, oder falsch §. 489. In dem letzten Falle halten wir eine falsche Vorhersehung, die eine blosse Erdichtung ist, §. 590. sie mag nun entweder ganz oder nur zum Theil falsch seyn, durch eine Verblendung unseres Witzes §. 577. für eine wahre, und wir warten auf die Erfüllung derselben, die doch entweder gar nicht erfolgt, oder doch nicht so und in dem Grade, als wir sie erwarten. Wenn wir deutlich einsehen wollen, was zur völligen Richtigkeit einer Vorauserkennung erfodert wird; so dürfen wir nur untersuchen, auf wie mancherley Art wir betrogen werden können, wenn wir das Zukünftige vorauserkennen. Und dahin können, folgende Fälle, gerechnet werden. 1) Wenn wir eine vorhergesehene Sache mit einem vergangenen Falle, den wir uns durch die Einbildungskraft vorstellen, auf eine Art und

in einem Grade für einerley halten, in welchen sie es nicht ist. Alsdenn bilden wir uns ein, das Zukünftige werde wie das Vergangene seyn, und man betrügt sich. So betrügt sich der Sünder allemal, wenn er denkt, die zukünftige Ausübung der Sünde werde ihm ein eben so starkes und lebhaftes Vergnügen verschaffen, als vormals, da sie ihm noch was neues war. 2) Wenn wir eine vorhergesehene Sache mit einer gegenwärtigen, die wir empfinden, auf eine Art und in einem Grade für einerley halten, in denen sie es nicht ist. Alsdenn hoffen oder fürchten wir, das Zukünftige werde eben so seyn, als das Gegenwärtige, und man betrügt sich. So läßt sich mancher, von der Ausübung der Tugend und vom Studieren, abschrecken, weil er glaubt, beydes werde ihm künftig allemal eben so schwer und verdrießlich seyn, als jetzo. Ein Liebhaber und ein Freund, welche durch die ersten Empfindungen der Liebe bezaubert werden, versprechen sich auch vielmals vergeblich, daß sie in allen künftigen Zeiten, in dem Umgange mit der geliebten Person und dem Freunde, ein eben so starkes und reitzendes Vergnügen empfinden werden, als jetzo, wenn die Liebe noch neu und jung ist. 3) Wenn wir eine vorhergesehene Sache, mit einer andern vorhergesehenen Sache, auf eine Art und in einem Grade für einerley halten, in denen sie es nicht ist. Alsdenn glauben wir, daß die eine zukünftige Sache eben so seyn werde, als eine andere zukünftige Sache, und wir betrügen uns. Gesetzt, man habe einem Säufer vorherverkündiget, daß er sich die Schwindsucht an den Hals trinken werde; gesetzt, man verkündige eben dieses Schicksaal einem andern Säufer, und sage ihm: es werde ihm eben so gehen, wie dem ersten; so kan man sich doch betrügen, wenn der andere eine stärkere Leibesbeschaffenheit hat, als der erste. 4) Wenn wir, die Beschaffenheit und den Grad der vorhergesehenen Sache, aus Vorurtheilen, oder aus falschen allgemeinen Sätzen schliessen; oder aus andern deutlich erkannten Gründen, welche falsch, und nicht so beschaffen und so groß sind, als

wir

wir annehmen. Z. E. wenn man annehmen wolte, daß dasjenige allemal erfolge, was ofte erfolget ist. Z. E. wenn man annehmen wolte: alle Säufer bekommen die Schwindsucht, und man wolte deswegen, einem jedweden Säufer, dieses Schicksaal verkündigen. Eben so betrügt man sich in der Vorsehung, wenn man die Natur der Sünden nicht recht einsieht, und deswegen den Sündern zukünftige Uebel verkündiget, die niemals erfolgen. 5) Wenn man das Zukünftige aus Vorstellungen vermuthet, die entweder gar nicht mit demselben vergesellschaftet sind, oder doch nicht allemal und auf eine nothwendige Art. Alsdenn betrügt man sich, in der Vermuthung des Zukünftigen. Als wenn man allemal eine Pest vermuthen wolte, so ofte Krieg geführt wird. Alle diese Fehler muß man vermeiden, wenn man das Zukünftige richtig vorauserkennen will.

§. 616.

Noch eine Frage ist hier zu untersuchen: nemlich ob die Träume etwas bedeuten; oder ob unsere Träume uns manchmal zukünftige Sachen vorstellen, und ob man daher nicht unrecht handele, wenn man aus den Träumen das Zukünftige zum voraus zu erkennen sucht? Wir wollen hier zweyerley bemerken. Einmal, wenn im Traume die Einbildungskraft nicht gar zu starke, lebhafte und falsche Einbildungen würkt, so ist kein Zustand der Seele zu den Vorhersehungen geschickter, als der Traum. Denn wenn wir wachen, so sind unsere äusserlichen Empfindungen so stark und lebhaft, daß die Vorhersehungskraft allemal, wenn sie im Wachen würken will, zu grosse Hindernisse antrift. Allein wenn wir träumen, haben wir nur einige wenige klare äusserliche Empfindungen, die aber nicht stärker und klärer sind, als die Einbildungen. Folglich fallen im Traume diejenigen Hindernisse weg, welche unsere Sinne dem Vorhersehungsvermögen in den Weg legen. Komt nun noch dazu, daß die Einbildungen, aus denen der Traum zusammengesetzt ist, nicht sonderlich stark und lebhaft sind, so fält auch das Hinderniß weg, welches durch die Einbildungs-

kraft dem Vorhersehungsvermögen in den Weg gelegt wird §. 600. 601. Und wenn nun die Einbildungen, aus denen der Traum besteht, ganz oder zum Theil wahr sind, so stelt sich die Seele im Traume Empfindungen und Einbildungen vor, aus denen sie die Vorhersehungen herleiten kan §. 599. Folglich können wir, im Traume, das Zukünftige vorhersehen, und es ist also möglich, daß wir, wenn wir erwachen, aus den Träumen das Zukünftige vorauserkennen können. Es ist demnach eine grosse Uebereilung, wenn man aus den Träumen gar nichts macht, und alle Traumdeuterey verwirft. Man müste allen historischen Glauben verwerfen, wenn man alle Nachrichten von solchen Träumen, die etwas bedeuten, leugnen wolte. Allein zum andern kan man auch leicht überzeugt werden, daß die wenigsten Träume der wenigsten Menschen etwas bedeuten können. Denn gewöhnlicher Weise würken, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, im Traume so lebhaft und so stark, und die allermeisten Menschen denken im Wachen so selten an das Zukünftige, daß sie ohnedem kein grosses Vorhersehungsvermögen besitzen, welches also um so viel weniger im Traume, der aus so starken Einbildungen besteht, würksam werden kan. Dazu komt noch, daß die meisten Träume so erstaunlich chimärisch sind, daß, wenn auch in denselben Vorhersehungen enthalten seyn solten, dieselben doch falsch sind §. 592. 594. Folglich ist es eine offenbare Thorheit, wenn man alle Träume für bedeutend hält, und alle Vorstellungen eines Traums für Vorhersehungen halten will. Wenn man die Nachrichten von bedeutenden Träumen erwägt, so wird man allemal finden, daß sie viel ordentlicher sind, als die Träume gemeiniglich zu seyn pflegen, und sie enthalten offenbare Merkmale ihrer Wahrheit. Die Traumdeuterey ist der Inbegrif der Regeln, nach denen man, aus den Vorhersehungen im Traume, das Zukünftige vorauserkennen kan. Sie ist also nicht ganz zu verwerfen, allein die Menschen verstehen sie bis diese Stunde noch sehr schlecht. Die gemeinen Traumbücher

bücher sind viel zu tief unter den Horizont der menschlichen Vernunft erniedriget, als daß es nur einmal anständig seyn solte, ihre Dumheit deutlich zu erweisen.

* *

Der achte Abschnit,

Von dem Beurtheilungsvermögen.

§. 617.

Das Beurtheilungsvermögen gehört mit zu denenjenigen Erkenntnißvermögen, welche an keine besondere Art der einzelnen Dinge gebunden sind; sondern welche bey allen Gegenständen unserer Erkenntniß geschäftig seyn, und mit allen unsern übrigen Erkenntnißvermögen zugleich und gesellschaftlich würken können. Nemlich wir beurtheilen etwas, wenn wir uns seine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit, oder beyde zugleich vorstellen. In so ferne wir uns also etwas, es mag nun dasselbe eine Vorstellung oder der Gegenstand derselben seyn, als gut, als vollkommen, als nützlich, als rechtmäßig, als schön, als angenehm u. s. w. oder als böse, als unvollkommen, als schädlich, als unrechtmäßig, als häßlich, als unangenehm u. s. w. vorstellen, in so ferne beurtheilen wir es. Da uns nun die Erfahrung lehrt, daß wir Sachen beurtheilen, so haben wir auch ein Vermögen unsere Vorstellungen und ihre Gegenstände zu beurtheilen, es mögen nun Empfindungen, oder Einbildungen, oder Vorhersehungen, oder irgends andere Vorstellungen, samt ihren Gegenständen seyn, und das nennen wir das Beurtheilungsvermögen. Es ist dasselbe nichts anders als die Aufmerksamkeit, auf die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge §. 506. Und unsere Seele besitzt ein Beurtheilungsvermögen, in so ferne es ihr möglich ist, ihre Vorstellungskraft auf die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge zu richten. Und dieses Vermögen ist eine Art des Witzes, in so

ferne

ferne es die Vollkommenheiten erkennt, §. 568. in so ferne es aber die Unvollkommenheiten erkennt, ist es eine Art der Scharfsinnigkeit §. 571. Alle übrige Erkenntnißvermögen, selbst die übrigen Arten des Witzes und der Scharfsinnigkeit, stellen dem Beurtheilungsvermögen die Gegenstände dar, an denen es die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten beobachtet. Da nun die Vollkommenheit einer Sache in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einer Realität, und die Unvollkommenheit in dem Mangel dieser Zusammenstimmung besteht §. 94. 95. so würkt das Beurtheilungsvermögen nach folgender Regel: **wenn man das Mannigfaltige in einer Sache als zusammenstimmend, oder nicht zusammenstimmend erkennt, so erkennt man die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.** Und da alle Dinge in der Welt vollkommen und unvollkommen zugleich sind, so werden alle Beurtheilungen, durch die Vorstellungskraft der Welt nach der Lage des Leibes, gewürkt.

§. 618.

Wenn man in dem gemeinen Leben jemanden viel Verstand und Ueberlegung zuschreibt, und ihn einen verständigen Menschen nennt; so denkt man vornemlich ofte dabey nichts anders, als er besitze eine grosse Beurtheilungskraft. Und da kan man, die verschiedenen Grade und Vollkommenheiten dieses Erkenntnißvermögens, folgendermassen aus einander setzen. 1) Je mehr der Zahl nach und je mannigfaltiger die Dinge sind, deren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten man erkennen kan, desto grösser ist die Beurtheilungskraft. Es gibt Leute, die nur Dinge von einer gewissen Art beurtheilen können; mancher Gelehrter ist bloß klug in dem Circul seiner Gelehrsamkeit, in allen andern Dingen aber ein Narr. Und dergleichen Leute verraten, die enge Einschrenkung ihres Erkenntnißvermögens. 2) Je grösser und wichtiger die Dinge sind, deren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten man erkennen kan, desto grösser ist das Beurtheilungsvermögen.

Wer

Wer nur, wie manches Frauenzimmer, den Putz, den Staat, eine Malzeit, eine Galanterie beurtheilen kan, nebst andern solchen Kleinigkeiten, der besitzt eine kleine Beurtheilungskraft. 3) Je seltener, je weniger klar, und je schwächer man sich die Dinge vorstelt, die man dennoch beurtheilen kan, desto grösser ist dieses Vermögen. Wenn man sich ein Ding sehr ofte, und in einem hohen Grade der Klarheit und Stärke, vorstelt, so fallen einem so zu reden von selbst seine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten in die Augen, und man braucht also zu ihrer Entdeckung kein grosses Beurtheilungsvermögen. In dem entgegengesetzten Falle aber gehört mehr Stärke dazu, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gewahr zu werden. 4) Je mehrere und mannigfaltigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten wir an den Dingen, die wir beurtheilen, entdecken können, in einem desto höhern Grade der Vollkommenheit besitzen wir dieses Vermögen. Es gibt Leute, welche eine so eingeschrenkte Beurtheilungskraft besitzen, daß sie an einem Dinge nur einige wenige Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten erblicken, und gegen die übrigen ganz blind sind. 5) Je grössere und wichtigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten wir zu entdecken im Stande sind, desto grösser ist unser Beurtheilungsvermögen. Wer an einem Gedichte nur das Regelmäßige und Fehlerhafte in dem Sylbenmaasse und dem Reime beurtheilt, der legt eine schlechte Beurtheilungskraft an den Tag. 6) Je stärker diejenigen fremden Vorstellungen sind, welche vor der Geschäftigkeit des Beurtheilungsvermögens dagewesen oder mit ihr zugleich da sind, desto grösser ist dieses Vermögen; wenn es, dieser Hinderniße und dieser Zerstreuung des Gemüths ohnerachtet, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gewahr werden kan: z. E. wenn man, mitten unter dem vielen Bösen, welches einem zuerst in die Augen fält, als bey grossen Frevelthaten, an unsern Feinden u. s. w. dennoch das Gute auch entdecken kan; und eben so, wenn man mitten unter dem Guten auch das

Böse

Böse nicht unentdeckt läßt, und es nicht wie ein blinder Liebhaber macht. 7) Je proportionirter, richtiger, klärer, gewisser und stärker wir uns, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, vorstellen können, desto stärker ist unser Beurtheilungsvermögen. Und endlich 8) ist es um so viel gröſſer und vollkommener, je hurtiger und geschwinder es, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, entdecken kan. Wer nach langem Nachsinnen, und erst nach vielen ängstlichen Untersuchungen das Vollkommene und Unvollkommene in den Dingen entdeckt, der verräth ein eben so schlechtes Beurtheilungsvermögen, als ein Mensch, welcher erst lange einen witzigen Einfall, den er hört, überlegen muß, ehe er das Sinnreiche und Angenehme in demselben gewahr werden kan.

§. 619.

Wenn wir eine Sache beurtheilen, so erkennen wir ihre Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entweder deutlich, oder auf eine undeutliche und sinnliche Art. Folglich haben wir, einmal, ein **sinnliches Beurtheilungsvermögen**, wodurch wir im Stande sind, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge undeutlich, dunkel und verworren zu erkennen, und die Fertigkeit in diesem Vermögen wird, **der Geschmack im weitern Verstande**, genennt. Im engern Verstande versteht man, durch den Geschmack, einen unserer fünf äusserlichen Sinne. Hier brauchen wir das Wort so, als in denen Fällen, wo man sagt: ein Dichter habe einen guten oder schlechten Geschmack, er verbessere oder verschlimmere den Geschmack seiner Landesleute u. s. w. Der Geschmack urtheilt von den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, sie mögen nun in unsere Sinne fallen oder nicht, wenn es nur möglich ist, daß wir diese Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten undeutlich erkennen. Daher kan sich der Geschmack auch zugleich mit unsern Sinnen, wenn wir, die Gegenstände desselben, sehen, hören, fühlen u. s. w. würksam erweisen. Und daher schreibt

man

man dem Gesicht, dem Gehör, und einem jedweden Sinne ein Urtheil zu, in so ferne wir durch denselben den Gegenstand unserer Beurtheilung, samt den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die wir an ihm gewahr werden, empfinden. So sagen wir: daß ein Wort, nach dem Urtheile der Ohren, gut oder nicht gut klinge; daß eine Kleidung einem Menschen gut stehe, wenn man sich anders auf das Urtheil der Augen verlassen dürfe u. s. w. **Die Critik im weitesten Verstande** ist die Kunst, welche die Regeln enthält, nach denen wir Dinge beurtheilen müssen. Folglich giebt es auch eine Kunst den Geschmack zu verbessern, und recht zu gebrauchen, und die wird in der Aesthetik abgehandelt; welche also in so ferne mit Recht eine critische Wissenschaft genennt werden kan §. 527. Wenn man sagt, man müsse mit niemanden über den Geschmack streiten; so ist dieses vornemlich von dem Urtheile der Sinne zu verstehen: denn es ist möglich, daß dem einen Menschen eine Sache gut, und dem andern schlecht klingt, weil sie verschiedene Ohren haben. Und es ist überhaupt eine elende Art zu streiten, wenn einer etwas leugnet, so der andere behauptet, und wenn beyde ihr Urtheil nur sinnlich fällen, und keinen Grund davon angeben können. Es würde aber sehr lächerlich seyn, wenn man daraus schliessen wolte, daß man keines Menschen Geschmack beurtheilen, tadeln, verbessern oder widerlegen dürfe; und daß man also einem jedweden seinen Geschmack lassen müsse, ohne ihn deswegen mit Gründen zu beunruhigen, und ohne zu versuchen, ihn zu überzeugen, daß dasjenige, was er bisher für gut gehalten, böse, und was er für böse gehalten, gut sey. Zum andern haben wir auch **ein vernünftiges Beurtheilungsvermögen**, durch welches wir uns die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten deutlich, aus deutlich erkanten Gründen, und nach allgemeinen Regeln vorzustellen im Stande sind. Wer eine Fertigkeit in diesem Vermögen besitzt, der wird **ein Kunstrichter im weitern Verstande** genennt, und durch **die Critik im wei-**

weitern **Verstande** kan man die Wissenschaft der Regeln verstehen, die man beobachten muß, wenn man, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Erkenntniß, und ihrer Gegenstände, deutlich beurtheilen will. In der Vernunftlehre z. E. werden, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der gelehrten Erkenntniß, der gelehrten Schriften u. s. w. deutlich beurtheilt. Hieraus ist begreiflich, daß es Sachen giebt, die man nicht vernünftig beurtheilen kan, die aber dem ohnerachtet nach dem Geschmacke beurtheilet werden können und müssen, z. E. viele Kleidermoden, und andere dergleichen Kleinigkeiten.

§. 620.

Man theilt, die Fertigkeit im Beurtheilen, in eine practische und theoretische ein. Jene wollen wir **die practische Beurtheilungskraft** nennen, und sie ist eine Fertigkeit, vorhergesehene Vorstellungen und Sachen zu beurtheilen. Die Fertigkeit aber andere Vorstellungen und Sachen zu beurtheilen, ist **die theoretische Beurtheilungskraft.** Wir werden künftig überzeugt werden: daß alle diejenige Erkenntniß, welche unsern Willen in Bewegung setzen soll, folglich alle practische Erkenntniß, zugleich nebst anderen Vorstellungen in Vorhersehungen bevorstehender Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, bestehen müsse; und daß ohne solchen Vorhersehungen, unsere Erkenntniß keinen Einfluß in unser Verhalten haben, und also unmöglich practisch seyn kan. Es ist demnach klar, daß wir eine Sache deswegen noch nicht practisch beurtheilen, wenn wir von ihren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ein Urtheil fällen: denn sonst wären alle unsere Beurtheilungen practisch, und keine einzige derselben könnte theoretisch genennt werden. Sondern wir beurtheilen etwas alsdenn practisch, wenn wir es vorhersehen, und es uns also als eine Sache vorstellen, die wir hervorbringen und verhindern können, und wenn wir zugleich erkennen, worin seine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten bestehen. Gesetzt es liest jemand eine Stelle im

Vir-

Virgil, und sucht die Schönheit derselben zu erkennen, so beurtheilt er sie practisch, wenn er dieselbe als eine Schönheit betrachtet, die er in ähnlichen Fällen in seinen eigenen Gedanken hervorbringen könne. Wenn wir etwas beurtheilen, so beurtheilen wir es entweder richtig oder falsch, und folglich können, unsere Beurtheilungen, entweder **wahre** oder **falsche Beurtheilungen** seyn. Die letzten stellen uns in dem Gegenstande Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten vor, die entweder gar nicht, oder in einem andern Grade in demselben angetroffen werden als wir uns vorstellen, oder wie die Irrthümer in der Beurtheilung der Dinge insgesamt beschaffen seyn mögen. Wenn nun das Beurtheilungsvermögen die Fertigkeit besitzt, die Dinge unrichtig zu beurtheilen, so wird es **ein voreiliges Beurtheilungsvermögen** genennt; weil die falschen Beurtheilungen wenigstens in den allermeisten Fällen, aus Uebereilung entstehen, wenn man sich nicht Zeit genung nimt, die Sache genugsam zu untersuchen, ehe man von ihr ein Urtheil fält. Ein voreiliger Geschmack wird **ein verdorbener Geschmack** genennt. Wenn aber das Beurtheilungsvermögen die Fertigkeit besitzt, sich vor falschen Beurtheilungen in acht zu nehmen, so nennt man es **ein reifes Beurtheilungsvermögen**; weil es sich allemal, um reif zu werden, die gehörige Zeit nimt. Ein reifer Geschmack wird, **ein gereinigter Geschmack**, genent. Die Reife des Beurtheilungsvermögens ist allerdings eine grosse Vollkommenheit desselben §. 618. sie ist aber nicht die einzige, sondern man kan nach Anleitung des 618 Absatzes noch mehrere gedenken, z. E. wenn man in Dingen, die man nicht sonderlich klar erkennt, dennoch viele Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entdecken kan, so besitzt man **ein durchdringendes Beurtheilungsvermögen.** Und der Geschmack ist **ein feiner Geschmack**, wenn er auch die kleinern Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten scharfsinnig entdecken kan. Doch die weitere Untersuchung der mannigfaltigen Vollkommenheiten

und Unvollkommenheiten des Beurtheilungsvermögens, gehört in die Critik.

* *

Der neunte Abschnitt,
Von dem Bezeichnungsvermögen.

§. 621.

Wenn wir auf alle Arten unserer Erkenntniß Achtung geben, so werden wir leicht gewahr werden, daß wir selten oder gar nicht ohne Zeichen denken können. In unserer allgemeinen und abstracten Erkenntniß bedienen wir uns der Worte, oder anderer willkührlichen Zeichen, vermittelst deren wir die abstracten Vorstellungen in unserm Gemüthe gegenwärtig erhalten; und wenn wir einzelne würkliche Dinge denken, so heften wir, die Begriffe derselben, entweder an Worte, oder wir erkennen ihre Würklichkeit aus andern Zeichen. Selbst alsdenn, wenn wir empfinden, scheint es zwar, als wenn wir die Gegenstände unmittelbar erkenneten; allein ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß wir, ausser den Veränderungen unserer Seele, deren wir uns alsdenn bewußt sind, alle übrige Gegenstände unserer Empfindungen, aus gewissen Zeichen erkennen. Wenn wir etwas sehen, so sehen wir dasselbe vermittelst des materiellen Bildes, welches von demselben hervorgebracht wird, und das ist also das Zeichen, woraus wir die Würklichkeit des Gegenstandes erkennen §. 273. Diese Betrachtung kan uns also vollkommen überzeugen, daß wir mehrentheils, in unserer Erkenntniß, Zeichen und bezeichnete Sachen, in ihrem bezeichnenden Zusammenhange, uns zusammen vorstellen. Folglich haben wir ein Erkenntnißvermögen, durch welches wir Zeichen und Bedeutungen mit einander verbinden, und wir wollen dasselbe **das Bezeichnungsvermögen** nennen. Vermöge dieses Erkenntnißvermögens stellen wir uns

uns entweder, eine Vorstellung und ihren Gegenstand, als ein Zeichen vor, und erkennen, vermittelst desselben, eine andere Vorstellung und ihren Gegenstand als die Bedeutung; oder wir stellen uns eine Vorstellung und ihren Gegenstand als eine Bedeutung vor, und verbinden damit eine andere Vorstellung und ihren Gegenstand, als ein Zeichen. Es ist demnach das Bezeichnungsvermögen nichts anders, als eine Aufmerksamkeit auf den bezeichnenden Zusammenhang, in welchem unsere Vorstellungen und ihre Gegenstände ihrer Natur nach stehen, oder in welchen wir sie, irgend um eines andern Grundes willen, setzen §. 506.

§. 622.

Ein Zeichen ist alles dasjenige, woraus wir die Würklichkeit einer andern Sache erkennen können §. 273. Wenn wir nun untersuchen, wie es möglich ist, daß wir aus einer Sache, die Würklichkeit einer andern, erkennen können; so kan es auf eine zweifache Art geschehen, nach dem das Zeichen entweder natürlich oder willkürlich ist §. 274. Ist das erste, so ist, zwischen dem Zeichen und der Bedeutung, ihrer Natur nach ein Zusammenhang, wie zwischen der Ursach und der Würkung. Und wenn wir nun dieses auch nur ein einzigesmal eingesehen haben, so haben wir, eins unter beyden Dingen, uns als eine Ursach und das andere als eine Würkung, in ihrem natürlichen Zusammenhange, zugleich vorgestelt. Folglich sind, die Vorstellungen von beyden, in unserm Gemüthe vergesellschaftet worden §. 495. Wenn uns also die Vorstellung des einen wiederum ins Gemüth komt, so fält uns auch, nach dem Gesetze der Einbildungskraft, die Vorstellung des andern wieder ein §. 558. Folglich erkennen wir, durch die Einbildungskraft, das natürliche Zeichen, wenn uns die Bedeutung ins Gemüth komt; und die Bedeutung, wenn uns das natürliche Zeichen ins Gemüth komt. Auf eine ähnliche Art werden, in unserm Gemüthe, die willkürlichen Zeichen mit ihren Bedeutungen verbunden,

indem wir sie mit einander vergesellschaften, und folglich fält uns bey dem einen hernach das andere ein. So lernen wir eine Sprache. Ein Kind sieht einen Hund, und man spricht das Wort aus, daß es das Kind hört. Dergestalt wird der Begrif von dem Hunde, den das Kind durchs Gesicht bekomt, unendlich ofte mit dem Begriffe, den es von dem Worte Hund durchs Gehör bekomt, vergesellschaftet. Und endlich fällt dem Kinde das Wort ein, wenn ihm der Begrif von dem Hunde ins Gemüth komt, und der Begrif von dem Hunde, wenn ihm der Name wiederum ins Gemüth gebracht wird. Folglich kan man die Regel, nach welcher das Bezeichnungsvermögen würksam ist, folgendergestalt ausdrucken: **Eine von denen Vorstellungen, welche mit einander vergesellschaftet sind, ist ein Mittel, die Würklichkeit der andern zu erkennen.** Wenn ein Arzt aus dem Pulsschlage, als aus einem natürlichen Zeichen, eine Krankheit erkennen will; so kan er dieses nicht eher thun, bis er nicht vermöge des Unterrichts anderer, oder vermittelst seiner eigenen Erfahrung, die Vorstellung von dem Pulsschlage und der Krankheit mit einander vergesellschaftet hat. Nun kan man den bezeichnenden Zusammenhang entweder deutlich, oder undeutlich und sinnlich erkennen. Folglich haben wir ein doppeltes Bezeichnungsvermögen. Einmal **ein vernünftiges Bezeichnungsvermögen**, wodurch wir uns, den Zusammenhang der Zeichen mit ihren Bedeutungen, deutlich vorstellen. So kan man, aus der Ungleichheit und Stärke des Pulsschlages, deutlich die heftige und ungleichförmige Bewegung des Bluts erkennen, nach der algemeinen Regel: die Ursach ist so beschaffen und so groß als ihre Würkung. Zum andern **ein sinnliches Bezeichnungsvermögen**, wodurch wir, den Zusammenhang der Zeichen mit ihren Bedeutungen, undeutlich, verworren und dunkel erkennen. So erkennen wir, aus den Worten eines Redenden, was er denkt, ohne daß wir uns allemal, den Zusammenhang der Worte

mit

mit ihren Bedeutungen, deutlich vorstellen solten. Da nun das ganze Bezeichnungsvermögen vornemlich eine Art der Einbildungskraft ist, so wird es durch die Vorstellungskraft der Welt, welche die Seele besitzt, gewürkt §. 555. Und das wird dadurch noch mehr bestetiget, wenn wir erwägen, daß in der Welt ein bezeichnender Zusammenhang sey §. 318. 448. Wenn also die Seele vermöge der Vorstellungskraft, die sie besitzt §. 488. die Welt sich vorstelt; so kan sie sich auch den bezeichnenden Zusammenhang, der in derselben angetroffen wird, vorstellen, und das heißt, sie besitzt ein Bezeichnungsvermögen.

§. 623.

Eine der merkwürdigsten Betrachtungen, welche wir in diesem Abschnitte anstellen können, bestehet in der Untersuchung der anschauenden und symbolischen Erkenntniß, ohne welcher wir unmöglich, die Natur der Begehrungskraft, recht werden untersuchen können. Nemlich die **anschauende Erkenntniß** einer Sache bestehet darin, wenn wir sie entweder ohne Zeichen erkennen, oder doch eine grössere und stärkere Vorstellung von ihr haben, als von ihrem Zeichen, welches wir uns zugleich neben ihr vorstellen. Der Gegenstand der anschauenden Erkenntniß kan eine unserer Vorstellungen seyn, oder eine andere Sache, ja selbst die Zeichen, und wir können also Worte und andere Zeichen auch anschauend erkennen. Manche glauben, daß bey keiner anschauenden Erkenntniß, Vorstellungen der Zeichen, angetroffen werden. Allein das ist der Erfarung zuwider. Wenn wir in einer Gemüthsbewegung sind, so haben wir alsdenn unleugbar eine anschauende Erkenntniß der Sache, worüber unser Gemüth in Bewegung gesetzt ist. Und wem kan unbekant seyn, daß wir sehr ofte, mitten in den Gemüthsbewegungen, reden können, und wir müssen also alsdenn nothwendig uns die Zeichen vorstellen. Folglich kan auch die Erkenntniß anschauend seyn, wenn wir uns gleich die Zeichen des Gegenstandes vorstellen, wenn nur die Vorstellung der Sache grösser

und stärker ist, als die Vorstellung der Zeichen. Freylich ist die Erkenntniß einer Sache um so viel anschauender, je grösser sie selbst ist, und je kleiner daneben die Vorstellung der Zeichen ist. Und sie kan nicht anschauender seyn, als wenn neben ihr die Vorstellungen der Zeichen ganz verschwinden, und wenn man die Sache ohne alle Zeichen sich vorstelt. Bey der anschauenden Erkenntniß richten wir, unsere Aufmerksamkeit, allein oder vornemlich auf die Vorstellung der Sache, und wir abstrahiren entweder ganz von ihren Zeichen, oder wir werfen nur nebenbey, einen matten und flüchtigen Blick, auf dieselben. **Die symbolische Erkenntniß einer Sache** im Gegentheil besteht darin, wenn wir uns die Zeichen in einem höhern Grade vorstellen, als die Bedeutungen. Wir richten alsdenn unsere Aufmerksamkeit vornemlich auf die Vorstellung der Zeichen, und erblicken durch dieselbe, hinter ihnen gleichsam in der Ferne, die Sachen, die sie bedeuten. Je stärker die Vorstellung der Zeichen ist, und je schwächer daneben die Vorstellung der Sache ist, desto symbolischer ist die Erkenntniß; und sie kan nicht symbolischer seyn, als wenn man sich und seine Aufmerksamkeit, mit der Vorstellung der Zeichen, so sehr beschäftiget, daß man die Sache selbst bey nahe sich gar nicht vorstelt. Von der Richtigkeit dieser Erklärungen muß man sich, durch seine eigene Erfahrung, überzeugen. Man gebe also auf die Fälle achtung, da man wovon redet, z. E. von einem Unglücke, ohne daß man die Betrübniß fühlt; so hat man gewiß alsdenn eine symbolische Erkenntniß. Ist man aber gerührt, so ist unsere Erkenntniß anschauend.

§. 624.

Unser Bezeichnungsvermögen stelt uns, den bezeichnenden Zusammenhang, entweder auf eine richtige oder unrichtige Art vor §. 489. Und da kan man, sonderlich auf eine doppelte Art, irren: 1) wenn man etwas für ein Zeichen hält, so es nicht ist. Alsdenn entsteht eine falsche symbolische Erkenntniß §. 623 und zwar durch ein Blendwerk des Witzes §. 577. weil wir etwas, so kein Zeichen

ist,

ist, für ein Zeichen halten, und weil wir also verschiedene Dinge für einerley ansehen. Durch diesen Irrthum kan man entweder etwas für ein Zeichen halten, so gar kein Zeichen ist; oder für ein anderes Zeichen, als es ist; oder für ein grösseres oder kleineres, vollkommeners oder unvollkommeners Zeichen, als es ist. In diesem Irrthume stecken wir z. E. allemal, so ofte wir unsere Gedanken nicht recht ausdrucken, so daß uns der andere nicht verstehen kan, und wenn er auch von seiner Seite alles thut, was dazu nöthig ist, wenn man einen andern verstehen will. Aus diesem Irrthume des Bezeichnungsvermögens können falsche Vorhersehungen entstehen, wenn er in Absicht auf die vorbedeutenden Zeichen begangen wird, oder wenn man etwas für ein vorbedeutendes Zeichen hält, so es nicht ist §. 275. 608. Und hieher kan man die Irrthümer der Welt rechnen, vermöge deren man die Linien in den Händen, und wer weiß wie viele andere Sachen, für Zeichen zukünftiger Dinge hält. Und was noch ärger ist, so befestiget man sich in diesen Irrthümern, durch falsche Vorauserkennungen und Vermuthungen, so gewaltig, daß man durch nichts eines bessern belehrt werden kan §. 615. Man glaubt hundert Fälle zu wissen, in denen diese Sachen was bedeutet haben, und man mag sagen was man will, so bleibt man bey dieser Meinung. 2) Wenn man etwas für eine Bedeutung hält, so es nicht ist. Alsdenn geben wir den Zeichen eine ganz oder zum Theil andere Bedeutung, als sie würklich haben, und dieses geschicht ebenfals durch eine Verblendung des Witzes §. 577. Hieher gehört z. E. der Irrthum derjenigen, die die Rede eines andern nicht recht verstehen. Und es ist vor sich klar, daß aus diesem Irrthume, eine falsche anschauende Erkenntniß, entstehen könne §. 623.

§. 625.

Das Bezeichnungsvermögen ist, wie wir bisher bey allen untern Erkenntnißvermögen gesehen haben, verschiedener Grade und Vollkommenheiten fähig. Nemlich 1) je

mehrere Vorstellungen wir, als Zeichen und Bedeutungen mit einander verbinden; folglich je mehrere und mannigfaltigere Zeichen und Bedeutungen wir erkennen, desto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. Z. E. wenn jemand ſehr viele Sprachen verſteht. 2) Je gröſſere Vorſtellungen, als Zeichen und Bedeutungen, mit einander verbunden werden; folglich je gröſſer und vollkommener die Zeichen ſind, die wir erkennen, und je wichtiger die Bedeutungen ſind, deſto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. 3) Je vollkommener der bezeichnende Zuſammenhang iſt, in welchen wir die Zeichen mit ihren Bedeutungen ſetzen, deſto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. Folglich iſt es eine Probe der Stärke und Vollkommenheit dieſes Vermögens, wenn man Sachen auf eine recht geſchickte Art bezeichnen kan. 4) Je beſſer wir die Zeichen, ihre Bedeutungen, und ihren Zuſammenhang erkennen können; folglich je richtiger, klärer, gewiſſer und ſtärker, deſto gröſſer iſt unſer Bezeichnungsvermögen. 5) Je ſtärker die fremden Vorſtellungen ſind, welche entweder vor der Geſchäftigkeit dieſes Vermögens hergehen, oder mit ihr zugleich da ſind, deſto ſtärker iſt dieſes Vermögen, wenn es dieſer Hinderniſſe ohnerachtet würken kan. Daher hält man es mit Recht für eine Geſchicklichkeit eines Redners, wenn er aller ſeiner Furcht ohnerachtet, mitten unter vielem Geräuſche, und andern Dingen, die ſeine Sinne ſtark rühren, dennoch ſeine Rede ohne Verwirrung halten kan. Und 6) je ſchneller und hurtiger dieſes Vermögen würkt, deſto gröſſer iſt es, folglich je geſchwinder uns die Zeichen einfallen, wenn wir uns die Bedeutungen vorſtellen, und die Bedeutungen, wenn wir uns die Zeichen vorſtellen. Wer ſich in beyden Fällen erſt lange und mühſam beſinnen muß, der legt dadurch, eine groſſe Schwäche und Unvollkommenheit ſeines Bezeichnungsvermögens, an den Tag. Dieſe Materie wird, in der allgemeinen Bezeichnungskunſt, weitläuftiger ausgeführt §. 276. und es gehört dieſelbe in die Aeſthetik, in ſo ferne ſie, von der Verbeſſerung und dem

dem rechten Gebrauche des sinnlichen Bezeichnungsvermögens, handelt §. 527. 622.

* *

Das dritte Capitel,

von dem

obern Erkenntnißvermögen.

Der erste Abschnit,

Von dem Verstande.

§. 626.

Nachdem wir bisher von dem untern Erkenntnißvermögen gehandelt haben, so folgt nun die Untersuchung des obern, als der andern Helfte des ganzen Erkenntnißvermögens, welches die Seele besitzt. Nemlich wir wissen aus unserer Erfahrung, daß wir deutliche Erkenntniß haben, oder daß wir viele Dinge deutlich erkennen §. 485. Folglich ist es unserer Seele möglich, daß sie durch ihre Vorstellungskraft Dinge deutlich erkennt §. 61. und sie besitzt also ein Vermögen deutlicher Erkenntniß, und das nennen wir das obere Erkenntnißvermögen; weil die deutliche Erkenntniß ein höherer und grösserer Grad der Erkenntniß ist, als die undeutliche §. 524. Dieses Vermögen wird auch, der Verstand, genennt §. 372. und alsdenn braucht man das Wort in der engern Bedeutung. In weiterer Bedeutung versteht man darunter das Erkenntnißvermögen überhaupt §. 497. und ofte braucht man das Wort in einer so engen Bedeutung, daß man darunter nur einen höhern Grad des obern Erkenntnißvermögens versteht, als wenn man sagt, es sey jemand ein verständiger oder ein unverständiger Mensch. Hier wollen wir das Wort dergestalt gebrauchen, daß wir darunter nur dasjenige Erkenntnißvermögen verstehen, wodurch wir im Stande sind, uns eine deutliche Vorstellung von einer Sache zu

machen. Der Verstand gehört zu denenjenigen Erkenntnißvermögen, welche durch die Natur nicht, zu der Erkenntniß gewisser Arten der Dinge, bestimt sind; sondern die dazu bestimt sind, einen Gegenstand, er mag auch seyn was er will, auf eine gewisse Art und Weise zu beleuchten, und zu erkennen. Daher kan sich auch der Verstand, bey allen möglichen Dingen, und allen Gegenständen der Erkenntniß, geschäftig erweisen. Und wir sehen auch aus unserer Erfahrung, daß unser Verstand, mit allen unsern übrigen Erkenntnißvermögen, zugleich geschäftig seyn kan. Wenn wir empfinden, sehen, hören u. s. w. so macht der Verstand ofte die Empfindung grossentheils deutlich, und so auch bey den übrigen Arten der Erkenntniß. Folglich könnte man, so viele verschiedene Erkenntnißvermögen, in dem Verstande von einander unterscheiden, als wir bisher in dem untern Erkenntnißvermögen angemerkt haben. Wir könnten also einen empfindenden Verstand gedenken, ein Vermögen die Empfindungen deutlich zu machen; einen einbildenden, ein Vermögen die Einbildungen deutlich zu machen u. s. w. Allein es ist der Natur gemässer, wenn wir sagen, daß die untern Erkenntnißvermögen ofte die Vorstellung, die sie vermöge ihrer Natur hervorgebracht haben, dem Verstande zu weiterer Beleuchtung vorhalten; oder daß der Verstand die Vorstellungen, die ein sinnliches Erkenntnißvermögen hervorgebracht hat, beleuchte, und ofte eine Deutlichkeit in ihnen verursache.

§. 627.

Wenn wir uns eine deutliche Vorstellung machen, so heißt dieses nichts anders, als einige klare Vorstellungen zusammenfassen, und sie zusammengenommen als Eine ganze Vorstellung ansehen. Eine jede dieser klaren Vorstellungen stelt uns, wenigstens unserer Meynung nach, einen Theil in dem Gegenstande vor. Folglich entsteht eine deutliche Vorstellung einer Sache, wenn wir unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf sie im Ganzen betrachtet richten §. 502. sondern auch zugleich auf einige Theile derselben, oder

wenn

wenn wir die Sache durchdenken §. 513. und durch die Ueberlegung, die klaren Vorstellungen dieser Theile, in Eins zusammenfassen §. 515. und unterdessen, von allem übrigen, unsere Gedanken abziehen §. 518. So machen wir uns eine deutliche Vorstellung von dem Laster, wenn wir es uns als eine Fertigkeit zu sündigen vorstellen. Hier haben wir zwey klare Vorstellungen von der Fertigkeit, und von dem Sündigen, welche wir durch das Nachdenken in dem Laster entdecken, und zugleich neben einander in der Seele klar erhalten können. Indem wir sie nun zusammenfassen, so ist, der deutliche Begrif von dem Laster, in unserer Seele würklich. Wenn also die Aufmerksamkeit, das Nachdenken, die Ueberlegung und das Vermögen zu abstrahiren zugleich, eine und eben dieselbe Vorstellung, in der gehörigen Ordnung bearbeiten: so wird sie deutlich, und folglich machen, diese vier Erkenntnißvermögen zusammengenommen, den Verstand aus, welcher dem zufolge also ein zusammengesetztes Vermögen ist §. 170. Da nun diese Vermögen, durch die Vorstellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes, gewürkt werden §. 512. 513. 515. 518. so wird auch der Verstand, durch eben diese Vorstellungskraft, würklich. Und hieraus ist zugleich die Regel der Natur klar, nach welcher unser Verstand würksam ist. Da nemlich die Ueberlegung allemal, das Nachdenken und die Aufmerksamkeit, voraussetzt, so kan man diese Regel ganz kurz so ausdrucken: man überlege den Gegenstand, und sondere dasjenige ab, was nicht mit in Ueberlegung gezogen wird, so wird das übrige deutlich. Allein dieses Gesetz ist nur das Gesetz eines endlichen Verstandes, der unendliche Verstand GOttes braucht eine Sache nicht zu durchdenken, und von andern zu abstrahiren, sondern er durchschauet sie mit einem Blicke und auf einmal, in der grösten Deutlichkeit. Aus dieser ganzen Untersuchung erhellet noch zweyerley. Einmal, woher es komme, daß bey uns Menschen der Verstand nicht vor den Jahren komme; oder daß unser Verstand, von unserer Geburt

burt an zu rechnen, erst mit der Zeit würksam zu werden anfange. Denn da er die Fertigkeit in der Aufmerksamkeit, dem Nachdenken, der Ueberlegung und der Abstraction voraussetzt, wir aber diese Fertigkeiten nur erst mit den Jahren erlangen können; so kan auch unser Verstand nicht eher sich würklich äussern, bis nicht alle übrige Erkenntnißvermögen zu einer hinlänglichen Stärke gekommen sind. Zum andern erhellet auch, daß eine jedwede denkende Substanz des Verstandes fähig sey, welche ein Vermögen achtung zu geben, nachzudenken, zu überlegen, und zu abstrahiren besitzt, ja daß sie in allen Fällen deutlich denken könne, in welchen diese vier Handlungen des Erkenntnißvermögens stat finden können; daß aber, wo auch nur eins dieser Erkenntnißvermögen fehlt, auch der Verstand nicht stat finden könne. Wo das Ganze seyn soll, da müssen alle Theile ohne Ausnahme seyn; wo aber auch nur Ein Theil fehlt, da kan auch das Ganze nicht stat finden §. 149.

§. 628.

In so ferne wir uns etwas durch den Verstand vorstellen, das ist, in so ferne wir es deutlich erkennen, in so ferne begreifen wir es. So sagen wir, daß wir gar wohl begreifen, wie der Regen entsteht, weil wir die Entstehungsart des Regens deutlich erkennen, und dieselbe erklären können. Begreiflich ist alles dasjenige, was deutlich erkant werden kan, oder was durch den Verstand erkannt werden kan. Wenn wir etwas empfinden, und solte es auch noch so klar seyn, so sagen wir deswegen noch nicht, daß wir es begreifen; sonst müsten wir alles begreifen, was wir sehen, hören, oder irgends auf eine Art empfinden, und zwar so bald wir es empfinden. Und eben so verhält es sich auch, mit den übrigen sinnlichen Erkenntnißvermögen. Wir mögen uns durch dieselben eine Sache noch so klar und lebhaft vorstellen, so sagen wir deswegen doch nicht, daß wir sie begreifen. Alles Begreifen einer Sache ist also, ein Geschäfte des Verstandes. Und da ist eine Sache entweder an und vor sich betrachtet begreiflich, oder beziehungsweise

weise. Jene ist so beschaffen, daß sie an und vor sich betrachtet deutlich erkannt werden kan; oder daß sie diejenige Beschaffenheit hat, welche eine Sache haben muß, wenn sie von irgends einem Verstande deutlich erkannt werden soll. Nun wird zu dieser Beschaffenheit weiter nichts erfodert, als daß eine Sache ein Ganzes sey, welches aus verschiedenen Theilen und Bestimmungen zusammengesetzt ist. Alles Mögliche kan vorgestelt werden §. 23. Folglich kan alsdenn das Ganze mit seinen Theilen, und dem Unterschiede derselben, als welcher auch was mögliches ist, vorgestelt werden. Die Vorstellung einer Sache mit ihrem Unterscheide ist, eine klare Vorstellung. Folglich kan ein solches Ganzes klar vorgestelt werden, und seine Theile können in ihm auch klar vorgestelt, und von einander unterschieden werden. Eine solche Vorstellung ist deutlich §. 627. und es kan also ein solches Ganze deutlich erkant, und begriffen werden. Ein jedwedes mögliches Ding enthält das Wesen, wesentliche Stücke und Eigenschaften §. 66. 67 die von einander unterschieden sind. Folglich ist ein jedwedes mögliches Ding ein Ganzes, welches viele von einander verschiedene Theile in sich enthält. Und also ist alles, was möglich ist, an und vor sich betrachtet begreiflich. Dasjenige aber ist beziehungsweise begreiflich, welches von einem gewissen Verstande deutlich erkant werden kan; und da sagt man, daß es demjenigen begreiflich sey, oder von demjenigen begriffen werden könne, der den Verstand besitzt, durch welchen es deutlich erkant werden kan, oder dessen Kräfte zureichend sind, dasselbe deutlich zu erkennen. So sagen wir, daß uns Menschen etwas begreiflich sey, wenn der menschliche Verstand vermögend ist, dasselbe deutlich zu erkennen.

§. 629.

Unbegreiflich ist alles dasjenige, was nicht deutlich erkant, oder durch den Verstand nicht vorgestelt werden kan. Und es ist entweder an und vor sich betrachtet unbegreiflich, oder nur beziehungsweise. Jenes müste

schlech-

schlechterdings nicht begriffen werden können, und es müste ihm diejenige Beschaffenheit fehlen, die dazu erfodert wird, wenn ein Ding soll können begriffen werden. Nun fehlt, keinem möglichen Dinge, diese Beschaffenheit §. 628. Folglich ist, das an und vor sich Unbegreifliche, Nichts und schlechterdings unmöglich. Sagen, daß etwas an und vor sich unbegreiflich sey, heißt eben so viel als sagen, daß es schlechterdings unmöglich sey. Und es ist demnach sehr unbedachtsam, wenn es Leute giebt, welche die Geheimnisse der Religion, und andere Sachen, die sie für wahr und möglich halten, für schlechterdings unbegreiflich ausgeben, um sie dadurch wunderbarer zu machen. Dasjenige aber, was nur **beziehungsweise unbegreiflich** ist, ist zwar an sich gar wohl begreiflich, allein die Kräfte eines gewissen Verstandes reichen nicht zu, dasselbe deutlich zu erkennen. Und da sagt man, daß es demjenigen Dinge unbegreiflich sey, dessen Verstand es nicht deutlich erkennen kan, und man sagt auch, daß es über den Verstand desselben Dinges gehe. Da nun der menschliche Verstand eingeschrenkt ist, so kan er nicht alle mögliche Dinge begreifen. Folglich können viele Dinge an sich begreiflich seyn, sie können auch wohl von andern endlichen Geistern, die mehr Verstand haben, begriffen werden, und sie können doch den Menschen unbegreiflich seyn. Ja da ein Mensch mehr Verstand haben kan, als der andere; so kan auch einem Menschen dasjenige begreiflich seyn, was dem andern unbegreiflich ist. Was für ein unverschämter Stolz ist es also nicht, wenn es Leute giebt, die dasjenige, was sie nicht begreifen, entweder ganz und gar leugnen, oder doch vorgeben, daß es allen Menschen unbegreiflich sey! Gleichsam als hätten sie, das ganze Maaß des Verstandes, von der Natur erhalten. Carteſius hielt es für ein Kennzeichen der Wahrheit einer Sache, wenn sie begriffen werden könne. Es ist wahr: alles was begriffen werden kan, ist möglich und wahr; alles was wir in der That begreifen, ist auch wahr; was schlechterdings unbe-

unbegreiflich ist, ist falsch: allein wir Menschen müssen niemals schliessen, daß dasjenige falsch sey, was wir nicht begreifen können. Und da wir uns ofte einbilden können, als begriffen wir eine Sache, da wir sie doch nicht begreifen; so muß man mit grosser Vorsichtigkeit verfahren, wenn wir etwas deswegen für wahr halten wollen, weil wir es unserer Meinung nach begreifen.

§. 630.

Wenn wir die Natur des Verstandes genauer wollen kennen lernen, so müssen wir seine Würckung, die Deutlichkeit der Erkenntniß, noch weiter untersuchen. Nemlich die Deutlichkeit besteht in der Klarheit des Ganzen, und einiger seiner Theile §. 627. Folglich je mehr Theile und Merkmale einer ganzen Vorstellung klar erkannt werden, je klärer, so wohl der Stärke als Ausdehnung nach §. 503. die Merkmale erkant werden, desto deutlicher ist die Vorstellung im Ganzen betrachtet. Folglich giebt es überhaupt eine doppelte Art der Deutlichkeit, oder der deutlichen Erkenntniß. 1) **Eine ausgebreitetere Deutlichkeit**, oder eine Vorstellung, die eine ausgedehntere Deutlichkeit hat, oder von welcher mehr klare und lebhaftere Merkmale erkant werden, als von andern deutlichen Vorstellungen. Gesetzt man hätte von einer Vorstellung drey klare Merkmale erkant, so ist sie deutlich. Ihre Deutlichkeit aber breitet sich über sie weiter aus, wenn man zehn klare Merkmale, und die Merkmale selbst lebhafter erkennt. Je mehr wir also, der Ausdehnung nach, auf eine Vorstellung im Ganzen betrachtet achtung geben, derselben nachdenken, und sie überlegen §. 511. 514. 517. desto mehr breitet sich die Deutlichkeit über die Vorstellung aus. Je weniger wir aber, auf das Ganze, achtung geben; oder, wenn wir auch genug achtung geben, je weniger wir nachdenken; oder, wenn wir auch genug nachdenken, je weniger wir es überlegen: desto weniger ausgedehnt ist und wird die Deutlichkeit §. 627. Diejenige Vollkommenheit des Verstandes, vermöge welcher er geschickt ist, eine ausgebrei-

gebreitetere Deutlichkeit in der Erkenntniß hervorzubringen, heißt die **Schönheit des Verstandes**. Man erlanget dieselbe nach den Regeln der schönen Wissenschaften, als welche eben, in Absicht auf den Verstand, den Zweck haben, seine Schönheit zu befördern. Wenn ein schöner Geist eine Sache deutlich erkennt und beschreibt, mit was für einem Reichthume, und mit was für einer Mannigfaltigkeit der Merkmale, thut er dieses nicht? 2) **Eine Deutlichkeit, die der Stärke nach groß ist**, und sie besteht darin, wenn die Merkmale der Stärke nach sehr klar, und wohl gar selbst auch deutlich sind. Dergleichen deutliche Vorstellungen sind, die logischen Erklärungen in den Wissenschaften. Man sieht bey denselben nicht auf die Menge der klaren Merkmale, sondern man befiehlt in der Vernunftlehre ausdrücklich, daß die logischen Erklärungen so wenig Merkmale in sich enthalten sollen, als möglich ist. Allein man erklärt diese Merkmale wieder, und zergliedert sie unendlich weit, bis man auf die allerersten Begriffe der Menschen komt. Folglich je stärker man auf die Merkmale achtung giebt, ihnen nachdenkt, und ein jedes derselben überlegt, und je mehr man dabey von andern Dingen abstrahirt §. 511. 514. 517. 519. desto deutlicher wird die Vorstellung der Stärke nach §. 627. Je weniger man aber eine dieser Handlungen, oder mehrere derselben verrichtet, desto weniger deutlich wird die Vorstellung der Stärke nach betrachtet. Diejenige Vollkommenheit des Verstandes, vermöge welcher er im Stande ist, einen grössern Grad der stärkern Deutlichkeit in der Erkenntniß zu würken, wird **die Tiefsinnigkeit des Verstandes** genant, und vermöge derselben erlangt man tiefe Einsichten. Diese Vollkommenheit des Verstandes ist ein Zweck der höhern und ernsthaften Wissenschaften, indem man in denselben bemühet ist, die Tiefe der Einsichten in die Wahrheiten zu befördern. Selten besitzt ein Mensch, diese beyden Vollkommenheiten des Verstandes, zugleich. Einige haben einen schönen und keinen tiefsinnigen Verstand, und es kom-

kommen ihnen daher die höhern Wissenschaften trocken und dunkel vor, und sie verachten dieselben. Andere haben einen tiefsinnigen Verstand, der gar nicht schön ist, und diese Leute sind gar zu abstracte Köpfe, und sehen die schönen Wissenschaften als eine Tändeley und ein Spielwerk an.

§. 631.

Hier läßt sich die berümte Frage untersuchen: ob der menschliche Verstand ein reiner Verstand seyn könne; oder ob er der Reinigkeit fähig sey? Wenn man diese Frage gründlich entscheiden will, so muß man erst bestimmen, was man durch den reinen Verstand versteht. Und da kan man sich, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan man annehmen, daß **der reine Verstand** ein Verstand sey, welcher eine deutliche Erkenntniß würkt, die gar keine Dunkelheit und Verwirrung in sich enthält. Und die **Reinigkeit des Verstandes** würde also, vermöge dieser Erklärung, diejenige Vollkommenheit des Verstandes seyn, vermöge welcher er im Stande ist, ganz deutliche Vorstellungen zu würken, die gar nichts sinnliches mehr enthalten. Gleichwie wir nun das Wasser ganz rein nennen, wenn es gar keine Theile anderer Art in sich enthält; also wird auch dieser Verstand rein genennt, weil in seiner Würkung nichts fremdes, keine Klarheit von anderer Art, nichts Sinnliches angetroffen wird. Nach dieser Erklärung kan, der menschliche Verstand, unmöglich rein seyn und werden: denn unsere allerdeutlichsten Vorstellungen halten viel sinnliches in sich §. 525. Da es aber Weltweise giebt, welche der höhern Meßkunst nachrühmen, daß man durch sie einen reinen Verstand bekomme; so kan man von dieser strengen Erklärung abgehen, und zum andern, durch die **Reinigkeit des Verstandes**, einen höhern Grad der Tiefsinnigkeit verstehen. Und je tiefsinniger wir also eine Sache einsehen, desto reiner wäre der Verstand, weil um so viel weniger Sinnlichkeit in der Erkenntniß alsdenn zurück bleibt; gleichwie wir das Wasser schon rein nennen, wenn es nur nicht merklich viel

fremde Theile in sich enthält. Nach dieser Erklärung kan man nicht eher entscheiden, ob der menschliche Verstand rein seyn kan, bis man sich darüber verglichen hat, welchen Grad der Tiefsinnigkeit man schon eine Reinigkeit des Verstandes nennen will. Gesetzt man sage, es sey schon ein Beweiß der Reinigkeit des Verstandes, wenn man eine Vorstellung zwanzigmal zergliedern kan; so muß man es probiren, ob man vermögend sey, in die Merkmale einer Vorstellung so tief einzudringen, oder nicht?

§. 632.

Ueberhaupt müssen, die verschiedenen Grade und Vollkommenheiten des Verstandes, nach folgenden Regeln beurtheilt werden: 1) je mehrere und mannigfaltigere Dinge wir deutlich erkennen können, desto grösser ist der Verstand. Wer nur wenige Dinge, oder nur Dinge von einer gewissen Art, deutlich erkennen kan, dessen Verstand ist in sehr enge Grenzen eingeschlossen. 2) Je grösser und wichtiger die Dinge sind, die wir deutlich erkennen können, und je wichtiger die Merkmale sind, die wir an den Dingen entdecken, desto grösser ist unser Verstand. Ein Verstand, der sich nur mit unerheblichen Kleinigkeiten beschäftiget, muß nothwendig klein seyn. 3) Je schöner der Verstand ist, desto grösser ist er §. 630. 4) Je tiefsinniger er ist; desto grösser ist er §. 630. 5) Je mehrere und stärkere Vorstellungen von anderer Art, vor der Würksamkeit des Verstandes, hergehen, oder mit ihr zugleich da sind, desto grösser und stärker ist der Verstand, wenn er dieser Hindernisse ohnerachtet würken kan. Ein schwacher Verstand muß die Stille in der Seele abwarten, wenn er würksam seyn will. Und 6) je geschwinder der Verstand die Deutlichkeit hervorbringen kan, und je leichter sie ihm wird, desto grösser ist er. Ein schwacher Verstand arbeitet sehr langsam, es wird ihm sehr sauer, und er ermüdet ofte, ehe er sein Geschäfte zu Stande gebracht hat. Es ist aus diesem allen klar, daß die Grade des Verstandes,

von den Graden der Aufmerksamkeit, des Nachdenkens, der Ueberlegung und der Abstraction abhangen §. 627.

§. 633.

Wir sagen, daß wir **unsern Verstand brauchen**, wenn wir durch denselben die Deutlichkeit in der Erkenntniß würken. Es wird überhaupt eine jedwede Kraft gebraucht, wenn die Accidenzien würklich werden, die durch dieselbe Kraft möglich sind. Folglich brauchen wir ein Erkenntnißvermögen, wenn wir die Erkenntniß und die Art derselben würklich machen, welche durch dasselbe in der Seele möglich sind. So ofte wir also deutlich denken, so ofte brauchen wir unsern Verstand. Und durch den **Gebrauch des Verstandes** versteht man, die Fertigkeit in der deutlichen Erkenntniß. Nun kan man freylich nicht behaupten, daß dieser Gebrauch bey allen Geistern eine erlangte Fertigkeit sey; so viel aber ist gewiß, daß bey uns Menschen Verstand nicht vor den Jahren komme, und daß wir nach und nach durch Uebungen zum Gebrauch des Verstandes gelangen §. 627. 575. Nun kan man, einen vierfachen Grad des Gebrauchs des Verstandes, von einander unterscheiden. 1) Wenn in dem Inbegriffe aller Vorstellungen, die wir in einem Augenblicke haben, und also in derjenigen ganzen Vorstellung, ausser welcher keine andere Vorstellung in der Seele in einem gewissen Augenblicke angetroffen wird, Deutlichkeit ist. Und die ist so ofte da, so ofte wir auch nur zweyer Vorstellungen, die wir zugleich haben, uns bewußt sind: denn alsdenn enthält, unsere dermalige ganze Vorstellung, einige klare Theile, und ist also deutlich. 2) Wenn ausserdem, in unserer ganzen Vorstellung, eine oder mehrere Vorstellungen als Theile angetroffen werden, die vor sich deutlich sind. Alsdenn wird schon mehr Verstand dazu erfodert, weil in diesem Falle eine Deutlichkeit im Ganzen, und in einem oder mehrern Theilen desselben zugleich angetroffen wird. Hieher gehört, wenn wir z. E. einen Menschen, ein Hauß, einen Baum, deutlich vor uns sehen. 3) Wenn

wir abstracte Begriffe und allgemeine Wahrheiten deutlich erkennen, so brauchen wir unsern Verstand in einem noch höhern Grade, weil diese deutliche Erkenntniß ohne Tiefsinnigkeit nicht möglich ist §. 630. Und 4) wenn wir die wesentlichen Stücke und Eigenschaften der Dinge erkennen, und in ihnen von einander unterscheiden. Dazu wird der gröste Verstand erfodert. Die untern Erkenntnißkräfte stellen uns nur, das Würkliche von den Dingen dieser Welt, vor, und folglich die zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse, und es gehört nicht viel Kunst dazu, in dieser Erkenntniß Deutlichkeit zu erlangen. Allein wer das Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften eines Dinges erkennen, und von einander unterscheiden kan, der erkennt das Wichtigste von denselben, und beweißt eine grosse Stärke des Verstandes, ja den höchsten Grad des Gebrauchs desselben.

§. 634.

Aus der bisherigen Theorie lassen sich, einige Zustände und Beschaffenheiten des menschlichen Gemüths, erklären, welche sehr merkwürdig sind. Wir sehen aus der Erfahrung, daß der Gebrauch des Verstandes bey uns erst mit den Jahren komt, und daß es verschiedene Grade dieses Gebrauchs giebt §. 633. Folglich lehrt die Erfahrung, daß nach der Geburt es eine geraume Zeit währt, ehe der Mensch zu einem merklichen Gebrauche des Verstandes gelangt. Endlich merkt man, daß ein Mensch eine Fertigkeit bekomt, seinen Verstand zu gebrauchen, weil er sich dadurch äussert, daß er reden lernt. So lange nun der Mensch noch nicht einen so grossen Gebrauch des Verstandes erlangt hat, als zum Reden erfodert wird, so lange wird er eigentlich **ein Kind** genennt. Man braucht das Wort auch in einer weitern Bedeutung, wenn die Eltern ihre Kinder nennen, sie mögen so alt und verständig seyn, als sie wollen. Hier aber verstehen wir das erste Alter eines Menschen, welches man die Kindheit nennt. Nun giebt es in dem gemeinen Leben der Menschen gewisse wich-

tigere

tigere Geschäfte, z. E. Heyrathen, eine Haushaltung führen, Verträge errichten, Kinder erziehen und dergleichen, welche, ohne einem gewissen grössern Grade des Gebrauchs des Verstandes, nicht gehörig verrichtet werden können. Wer nun noch nicht einen so grossen Gebrauch des Verstandes erlangt hat, als zu der gehörigen Verrichtung dieser Geschäfte gewöhnlicher Weise erfodert wird, der wird **unmündig** genennt; wer aber einen so grossen Gebrauch des Verstandes erlangt hat, als dazu nöthig ist, der heißt **mündig**. Wir nehmen hier diese Wörter in einer Bedeutung, die sich auf die Natur selbst bezieht, und da kan der eine Mensch viel eher mündig werden, als der andere. Ja es ist möglich, daß mancher Mensch, und wenn er auch noch so alt werden solte, doch niemals in diesem Leben mündig wird. Es haben demnach die bürgerlichen Gesetze hier einen allgemeinen Durchschnitt machen müssen, indem sie die Mündigkeit und den Anfang derselben in ein gewisses Jahr des menschlichen Alters gesetzt, und alsdenn kan jemand nach den bürgerlichen Gesetzen mündig seyn, der es natürlicher Weise noch nicht ist, und unmündig, der es natürlicher Weise schon längst nicht mehr gewesen ist. Wer einen merklich kleinern Gebrauch des Verstandes hat, als die allermeisten, die ihm am Alter gleich sind, der wird **einfältig im bösen Verstande** genennt. Die Natur beobachtet, eine gewisse Art der Gleichheit. Die meisten Menschen von einem und eben demselben Alter haben, ohngefehr einen gleichen Grad des Verstandes. Wer nun hier merklich zurück bleibt, der ist ein einfältiger Tropf, und er unterscheidet sich so augenscheinlich, daß er das Ziel des Hohngelächters aller derjenigen ist, die mit ihm von gleichem Alter sind. Und endlich nennen wir einen Menschen **wahnwitzig**, bey welchem man gar keinen, oder bey nahe keinen Gebrauch des Verstandes bemerkt, in einem Alter, in welchem er sich doch schon bey den allermeisten Menschen merklich äussert. Solche Menschen bleiben

Kinder so lange sie leben, und man nennt sie auch Leute, die nicht recht bey Sinnen und bey Verstande sind.

* *

Der andere Abschnit,

Von der Vernunft.

§. 635.

Endlich kommen wir zu dem letzten Erkenntnißvermögen, welches wir in unserer Seele entdecken können, und welches man die Crone aller übrigen nennen kan, weil sie sämtlich zu demselben zusammenstimmen. Damit wir nun die Vernunft recht kennen lernen, so müssen wir vorher bemerken, daß einige Erkenntnißvermögen in unserer Seele angetroffen werden, die zwar der Vernunft ähnlich sind, die aber mit derselben nicht verwechselt werden müssen. Nemlich es lehrt die Erfahrung, daß wir den Zusammenhang vieler Dinge einsehen. So ofte wir uns eine Sache als einen Grund und eine Ursach, als eine Folge und Würkung, oder als etwas welches mit einer andern in einem Verhältnisse steht, vorstellen: so ofte stellen wir uns, einen Zusammenhang, vor. Folglich haben wir ein Erkenntnißvermögen, durch welches wir die Verbindungen der Dinge einsehen. Durch dieses Vermögen verknüpfen wir nicht nur, unsere eigene Vorstellungen, mit einander, und leiten eine aus der andern her, das ist, wir stellen uns vor, daß die eine in der andern gegründet sey; sondern wir verknüpfen dadurch auch die Gegenstände unserer Vorstellungen, und sehen ihre Verbindungen ein. Ein Schluß ist eine Erkenntniß des Zusammenhangs einer Vorstellung mit andern Vorstellungen; und wir schliessen eine Vorstellung aus der andern, in so ferne wir erkennen, daß jene in dieser gegründet ist. Folglich ist, unser Vermögen den Zusammenhang der Dinge zu erkennen, nichts anders, als ein Vermögen Schlüsse zu machen. Dieses Vermögen ist also nichts

nichts anders, als die Aufmerksamkeit auf die Verbindungen unserer Vorstellungen, und ihrer Gegenstände §. 506. Und da alle Dinge in der Welt, in einem allgemeinen Zusammenhange, mit einander stehen §. 319. so erkennt die Seele, wenn sie die Welt betrachtet, auch den Zusammenhang vieler Dinge. Folglich wird, dieses Erkenntnißvermögen, durch keine andere Kraft der Seele gewürkt, als durch die Vorstellungskraft, durch welche sie sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorstelt §. 488. Und da Dinge mit einander verbunden sind, wenn das eine den Grund von dem andern in sich enthält §. 28. so kan unsere Seele den Zusammenhang zweyer Dinge nicht anders erkennen, als wenn sie in dem einen sich etwas vorstelt, aus welchem sie erkennt, warum das andere eben so und nicht anders ist. Und das ist die Regel, wonach sich dieses unser Vermögen natürlicher Weise richtet, wenn es den Zusammenhang unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände erkennt.

§. 636.

Wenn wir uns den Zusammenhang unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände verstellen, so thun wir dieses entweder auf eine deutliche, oder auf eine undeutliche, dunkele und verworrene Art §. 455. Daß wir das letzte thun, bestätiget unleugbar die Erfahrung. Wer stelt sich nicht die Wärme, als eine Würkung des Feuers, vor? Allein wie wenige thun dieses manchmal deutlich? Wenn ich gewohnt bin, des Morgens um sechs Uhr aufzustehn, und ich höre die Uhr sechse schlagen, so denke ich: also ist es Zeit aufzustehn. Wer leitet den letzten Gedanken täglich, auf eine deutliche Art, aus der Vorstellung der Zeit her? Folglich haben wir Erkenntnißvermögen, wodurch wir uns, die Verbindungen unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände, undeutlich vorstellen, und die werden die vernunftähnlichen Erkenntnißvermögen genannt, oder schlechtweg, das Vernunftähnliche, weil sie darin der Vernunft ähnlich sind, daß sie sich mit der Erkenntniß des Zusam-

menhangs beschäftigen. Wenn wir eine Vorstellung aus andern auf eine undeutliche Art herleiten, so machen wir undeutliche, sinnliche, dunkele, verworrene Schlüsse. Und da müssen, zu den vernunftähnlichen Erkenntnißvermögen unserer Seele, folgende gerechnet werden: 1) der sinnliche Witz §. 574. Es erkennt ja derselbe die Uebereinstimmungen der Dinge; nun stehen aber alle Dinge, in so ferne sie mit einander übereinstimmen, einander ähnlich und gleich sind, in einem Zusammenhange §. 214. 2) Die sinnliche Scharfsinnigkeit §. 574, denn durch dieselbe erkennen wir die Verschiedenheit der Dinge, und alle Verschiedenheit ist ein Zusammenhang. 3) Das sinnliche Gedächtniß, denn es ist dasselbe eine Art des Witzes §. 578. 579. 4) Das sinnliche Dichtungsvermögen §. 588. denn es ist eine Art des Witzes §. 587. 5) Das sinnliche Beurtheilungsvermögen und der Geschmack, denn alle Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhet auf dem Zusammenhange des Mannigfaltigen, welches zu einer Realität zusammenstimt §. 617. 619. 6) Die Erwartung ähnlicher Fälle, und die sinnliche Vermuthung, denn sie ist eine Art des Witzes §. 610. Und 7) das sinnliche Bezeichnungsvermögen, denn es stelt uns den bezeichnenden Zusammenhang vor §. 622. Gemeiniglich verstehen die Weltweisen, durch das Vernunftähnliche, bloß die Erwartung ähnlicher Fälle. Ohne Zweifel ist dieses Vermögen das vornehmste Stück des Vernunftähnlichen, weil es in unendlich vielen Fällen unter den Menschen, und bey den unvernünftigen Thieren, die Stelle der Vernunft vertrit. Allein man würde ohne genungsamen Grund, die übrigen angeführten Erkenntnißvermögen, von dem Vernunftähnlichen ausschliessen.

§. 637.

Nun lehrt uns auch die Erfahrung, daß wir uns ofte, die Verbindungen unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände, deutlich vorstellen. So können wir ofte deutlich erkennen, wie eine Ursach ihre Würkung hervorbringt, und

wie

wie eine Vorstellung aus der andern fließt. So können wir uns deutlich vorstellen, daß alle Dinge einen Grund haben, und wir erkennen also, daß dieses Prädicat allen unter dem Subjecte enthaltenen Dingen zukomme. Wenn wir uns nun auch deutlich vorstellen, daß GOtt ein Ding sey, oder mit zu diesem Subjecte gehöre; so erkennen wir deutlich, daß, um dieser beyden Wahrheiten willen, angenommen werden müsse, daß GOtt auch einen Grund habe. Es ist demnach klar, daß wir ein Vermögen besitzen, den Zusammenhang unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände deutlich zu erkennen, und dieses Vermögen wird die Vernunft genannt. Manche erklären die Vernunft, durch die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten. Allein diese Einsicht ist zwar eine Würkung der Vernunft, wir können aber auch Irrthümer und falsche Vorstellungen deutlich mit einander verknüpfen. Und wenn man durch die Vernunft das Vermögen versteht, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten deutlich einzusehen; so ist dieses Vermögen ohne Zweifel eine höhere Art der Vernunft §. 633. Allein man kan nicht die ganze Vernunft in so enge Grenzen einschrenken, weil man ofte vernünftige Ueberlegungen anstelt über Dinge, bey denen man keine allgemeine Wahrheit denkt. Nach unserer Erklärung ist also die Vernunft eine Art des Verstandes, und der Verstand, in so ferne er den Zusammenhang der Vorstellungen und Dinge erkennt, ist die Vernunft §. 626. Es wird demnach die Vernunft nicht nur, durch die Vorstellungskraft der Welt in der Seele, gewürkt §. 635. 627. sondern es ist auch klar, daß, die natürliche Regel der Vernunft, in der Verbindung der Regel des Verstandes §. 627. mit der Regel des Vermögens den Zusammenhang zu erkennen §. 635. bestehe. Und eben die Gründe, um welcher willen wir, in dem vorhergehenden Absatze, verschiedene untere Erkenntnißvermögen zu dem Vernunftähnlichen gerechnet haben, nöthigen uns auch hier zu sagen: daß der vernünftige Witz §. 574. die vernünftige Scharfsinnigkeit §. 574. das vernünftige

Gedächtniß §. 578. das vernünftige Beurtheilungsvermögen §. 619. das vernünftige Dichtungsvermögen §. 588. die Vorsehung §. 612. und das vernünftige Bezeichnungsvermögen §. 622. gewisse Arten der Vernunft sind. Und es ist demnach die Vernunft, ein sehr zusammengesetztes Vermögen unserer Seele §. 170.

§. 638.

Wir nennen alles dasjenige **vernünftig**, oder der Vernunft gemäß, was durch irgends eine Vernunft erkannt werden kan; oder was die Beschaffenheit hat, die eine Sache haben muß, wenn sie von einer Vernunft erkannt und eingesehen werden soll. Nun besteht diese Beschaffenheit darin, daß eine Sache in der That in einem Zusammenhange stehe, einen Grund habe, oder eine Folge, oder beydes zugleich. Denn, ist in einem Dinge ein Zusammenhang, oder steht es in einem Zusammenhange, so kan auch dieser Zusammenhang deutlich erkannt werden §. 628. und folglich ist es ein Gegenstand der Vernunft §. 637. Da nun alle mögliche Dinge in einem doppelten Zusammenhange §. 37. und alle Dinge in einer Welt in einem allgemeinen Zusammenhange stehen §. 319, 322. ja da, in einem jedweden möglichen Dinge, ein allgemeiner Zusammenhang ist §. 57. so sind alle mögliche Dinge, und alle Wahrheiten, vernünftig, oder der Vernunft gemäß. **Unvernünftig**, oder **wider die Vernunft** ist dasjenige, was durch gar keine Vernunft erkannt werden kan; und das ist allemal schlechterdings unmöglich. Das Unvernünftige muß entweder in gar keinem Zusammenhange stehen, und keinen Zusammenhang in sich enthalten, und es muß ihm also diejenige Beschaffenheit fehlen, die ein Ding zu einem Gegenstande der Vernunft macht, und alsdenn ist es ohne Zweifel was ungereimtes; oder sein Zusammenhang müste schlechterdings unbegreiflich seyn, und auch alsdenn ist es was ungereimtes §. 639. Da dieses Wort ein so harter Ausdruck ist, so würde es unverantwortlich seyn, wenn wir dasjenige unvernünftig nennen wolten, was durch diese oder jene Ver-

nunft

nunft nicht erkannt werden kan. Alsdenn wären alle Geheimnisse der Religion unvernünftige Sachen, weil wir sie durch unsere Vernunft nicht begreifen können. Folglich wenn wir durch unsere Vernunft etwas richtig erkennen, so können wir es allemal für vernünftig halten. Allein um etwas für unvernünftig auszugeben, ist es nicht hinlänglich zu beweisen, daß wir Menschen durch unsere Vernunft dasselbe nicht einsehen können; sondern wir müssen erweisen, daß es schlechterdings unmöglich und ungereimt sey. Alsdenn können wir getrost behaupten, daß es der Vernunft zuwider sey.

§. 639.

Es gibt Leute, welche die Geheimnisse der Religion, und andere Sachen, die sie mit ihrer Vernunft nicht begreifen können, für Sachen ausgeben, die wider die Vernunft laufen. Da sie aber dadurch nichts weniger sagen wollen, als daß solche Sachen ungereimte und schlechterdings unmögliche Dinge sind: so verwechseln sie das Unvernünftige mit demjenigen, was über die Vernunft geht. Nemlich da keins unserer Erkenntnißvermögen allwissend seyn kan, so hat ein jedwedes einen eingeschrenkten Erkenntnißcreiß, wie unser Gesicht in den Gesichtscreiß eingeschlossen ist, und es begreift derselbe alle diejenigen Sachen in sich, welche durch ein jedes unserer Erkenntnißvermögen erkannt werden können und müssen. Folglich hat auch unsere eingeschrenkte Vernunft einen gewissen Erkenntnißcreiß, welcher freylich nicht alle mögliche Dinge in sich begreift, sondern nur diejenigen, die wir vernünftig erkennen können und sollen. Was nun von unserer Vernunft nicht erkannt werden kan und soll, das ist ausser dem Creisse unserer Vernunft. Nun gehören dahin dreyerley Sachen. Einmal diejenigen, die über unsere Vernunft gehen, und dahin gehören alle diejenigen Dinge, die wir gar nicht vernünftig erkennen können, und wenn wir unsere Kräfte auch noch so sehr anstrengen solten: denn unsere Vernunft ist dazu zu schwach. In solchen Dingen kan

man

man keine Unmöglichkeit entdecken, man kan aus richtigen Gründen ofte wissen, daß sie möglich sind; allein man kan, ihre Möglichkeit und Wahrheit, nicht deutlich in ihrem innerlichen Zusammenhange einsehen, dahin z. E. die Geheimnisse der Religion gehören. Zum andern diejenigen, **die unter unsere Vernunft erniedriget sind.** Solche Dinge könnten wir vernünftig erkennen, allein es würde unnöthig und unnütz seyn, ja es würde der Vollkommenheit unserer Vernunft zuwider laufen, wenn wir sie mit diesen Kleinigkeiten beschäftigen wolten: denn wir würden darüber versäumen, sie mit nöthigern, nützlichern und würdigern Gegenständen zu beschäftigen. Die Gelehrten versehen es hierin ofte, wenn sie in den Wissenschaften Kleinigkeiten untersuchen. Und da ein Mensch mit seiner Vernunft nicht alles begreifen kan, was alle Menschen mit ihrer Vernunft zusammengenommen einsehen; so kan es drittens Sachen geben, die zwar nicht über die Vernunft eines gewissen Menschen erhöhet sind, die auch nicht für seine Vernunft zu schlecht sind, die aber dennoch ausser dem Creisse seiner Vernunft angetroffen werden, weil er durch ihre Untersuchung dasjenige vernünftig zu erkennen versäumen würde, was er durch seine Vernunft erkennen soll. Wenn jemand z. E. sich auf die Weltweisheit legt, so ist die Arzneygelahrheit ausser dem Creisse seiner Vernunft. Folglich kan es sehr viele ja unendlich viele vernünftige und vernunftmäßige Sachen geben, die über die Vernunft eines Menschen erhöhet, oder unter dieselbe erniedriget sind, oder doch ausser dem Creisse seiner Vernunft angetroffen werden, die aber demohnerachtet nicht unvernünftig sind. §. 638. Wie abgeschmackt handeln also nicht diejenigen, welche alles dasjenige für unvernünftig ausgeben, was sie mit ihrer Vernunft nicht einsehen, oder mit derselben nicht einsehen können? Solche Leute halten sich für starke Geister, und verrathen doch eine lächerliche Schwäche ihrer Vernunft.

§. 640.

§. 640.

Da die Vernunft nichts anders als der Verstand ist, in so ferne er sich mit der Erkenntniß des Zusammenhangs der Dinge beschäftiget §. 637. so ist die Vernunft um so viel grösser und vollkommener, je grösser und vollkommener dieser Verstand ist. Es können demnach, die Grade der Vernunft, eben so bestimt werden, als die Grade des Verstandes §. 632. Und es gibt sonderlich, eine vierfache merkwürdige Vollkommenheit der Vernunft. 1) **Die Schönheit der Vernunft**, oder die schöne Vernunft, in so ferne sie den Zusammenhang der Dinge, mit einer weit ausgedehnten Deutlichkeit, erkennt §. 630. 2) **Die Reinigkeit der Vernunft**, oder die reine Vernunft, in so ferne sie einen Zusammenhang, ohne merklich viele Sinnlichkeit, deutlich einsieht §. 631. 3) **Die Gründlichkeit der Vernunft**, in so ferne sie eine Sache in einem grossen Zusammenhange, oder in ihrer Verbindung mit stärkern und entferntern Gründen einsieht. So schreibt man einer Wissenschaft eine Gründlichkeit zu, wenn sie die Wahrheiten demonstrirt, das ist, wenn sie dieselben aus den ersten Gründen herleitet, und wenn die Gründe sie so stark beweisen, daß sie dadurch unumstößlich gewiß werden. 4) **Eine erfindungsreiche Vernunft**, in so ferne sie vieler Dinge Verbindungen, und eines Dinges viele und mannigfaltige Verbindungen, mit sehr vielen und mannigfaltigen Gründen einsieht. So schreibt man einem Gelehrten eine solche Vernunft zu, wenn er viele Beweisgründe der Wahrheiten ausspühren, und eine Wahrheit aus vielen und mannigfaltigen Gründen beweisen kan.

§. 641.

Vernunftschlüsse sind diejenigen Vorstellungen, die von der Vernunft gewürkt werden. Folglich sind es deutliche Vorstellungen des Zusammenhangs der Vorstellungen; oder wenn wir eine Vorstellung aus andern Vorstellungen deutlich herleiten, so machen wir Vernunftschlüsse §. 637. Es sind demnach, nicht alle Schlüsse, Vernunft-

nunftschlüsse §. 635. 636. und die Vernunftlehre zeigt ausführlich, wie ein Vernunftschluß zu einer solchen Vollkommenheit gebracht werden könne, daß er den Namen eines gelehrten und logischen Vernunftschlusses verdiene. In so ferne wir vernünftig schliessen, in so ferne **brauchen wir unsere Vernunft**, und **der Gebrauch der Vernunft** ist die Fertigkeit die Vernunft zu gebrauchen, welche bey uns Menschen eine durch Uebung mit der Zeit erlangte Fertigkeit ist §. 633. **Die Verbesserung der Vernunft** bestehet darin, wenn man die Vernunft grösser und vollkommener macht; und man sagt auch, daß man alsdenn die Vernunft anbaue. Da nun dieses allemal geschieht, wenn man die Vernunft recht gebraucht; so verbessert man, durch eine jedwede gelehrte und philosophische Erkenntniß einer würdigen Wahrheit, die Vernunft, weil man alsdenn allemal eine wichtige Sache in ihrem Zusammenhange deutlich einsieht. Daher alle Wissenschaften, und alle Theile der Gelehrsamkeit, wenn sie die gehörige Vollkommenheit haben, Mittel sind, die Vernunft anzubauen und zu verbessern. Nun sind unsere Vernunftschlüsse, wie alle Arten unserer Erkenntniß, entweder wahr oder falsch §. 489. Folglich schließt unsere Vernunft entweder richtig, oder sie schließt falsch. In so ferne sie das erste thut, wird sie **die gesunde Vernunft** genennt, in so ferne sie aber das letzte thut, heißt sie die kranke oder **verdorbene Vernunft**. Diejenigen, welche die Vernunft durch eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten erklären, wollen nicht zugeben, daß es eine verdorbene Vernunft gebe. Allein das ist ein blosser Wortstreit §. 637. und die Erfahrung lehrt leider zur Genüge, wie sehr sich die Menschen, und sogar die Weltweisen und Gelehrten, in ihren Vernunftschlüssen verirren. So viel aber ist klar, daß es lächerlich sey, wenn man, alle Irrthümer der Menschen, der verdorbenen Vernunft zur Last legen will. Es thun dieses die Feinde der Vernunft, welche alles aufsuchen, um die Vernunft anzuschwärzen. Alle

Ab-

Abscheulichkeiten des Heydenthums und des Aberglaubens sollen, Geburten der verdorbenen Vernunft, seyn. Allein solche Leute verrathen einen grossen Mangel der Scharfsinnigkeit, indem sie Dinge mit einander verwechseln, die doch sehr verschieden sind. Alle unsere Erkenntnißkräfte können irren, und das Vernunftähnliche kan falsch schliessen §. 636. Ja man kan sagen, daß die meisten Irrthümer der Menschen von dem Vernunftähnlichen entstehen, und daß die Vernunft an denselben unschuldig sey. So viel aber ist gewiß, daß, gleichwie eine falsche Regel zu schliessen, wenn man sie für wahr annimt, die Vernunft verdirbt, indem sie dieselbe zu falschen Vernunftschlüssen verleitet; daß also auch ein Irrthum des Vernunftähnlichen die Vernunft verderben könne, wenn man denselben als einen Grundsatz annimt, aus welchem man andere Meinungen deutlich herleitet. So verleitet uns z. E. das Vernunftähnliche, dasjenige für gut zu halten, was unserer Sinnlichkeit angenehm ist. Wenn man nun dieses als eine ausgemachte Sache annimt, so kan sogar die Vernunft eines Weltweisen sich so weit vergehen, daß sie durch einen deutlichen Beweis überzeugt zu seyn glaubt, daß die wollüstigsten Handlungen unschuldig seyn. Man kan daher die Vernunft **eine fleischliche Vernunft** nennen, wenn sie in ihren practischen Schlüssen aus solchen Grundsätzen schließt, die falsch sind, und der Sinnlichkeit wahr zu seyn scheinen. Die gesunde Vernunft ist ein Tribunal, an welches alle Menschen in ihren gelehrten Streitigkeiten, appelliren. Ein jeder denkt, er habe die gesunde Vernunft, weil der Irrende niemals, so lange er irret, sieht, daß er irret. Allein es ist eine schwere Frage, wo die gesunde Vernunft auf dem Erdboden angetroffen werde?

§. 642.

Wir haben bisher die Vernunft als ein Erkenntnißvermögen betrachtet, welches in einem denkenden Wesen angetroffen wird. Man braucht dieses Wort aber auch noch in einer andern merkwürdigen Bedeutung, und versteht

steht darunter den Gegenstand der gesunden Vernunft. Leibnitz erklärt daher die Vernunft durch eine Kette der Wahrheiten, und wenn man Vernunft und Erfahrung und Offenbarung GOttes von einander unterscheidet, so braucht man das Wort in dieser Bedeutung. Und da kan man die Vernunft, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan man darunter den Inbegrif aller wahren Vernunftschlüsse verstehen, oder aller allgemeinen Wahrheiten, welche in einen deutlichen Zusammenhang gesetzt werden können. Und nach dieser Erklärung gehören alle allgemeine Wahrheiten, selbst die von GOtt geoffenbarten, zu der Vernunft. Zum andern ist es besser, wenn man darunter den Zusammenhang aller derjenigen allgemeinen Wahrheiten versteht, die von den endlichen Geistern, insonderheit von den Menschen, natürlicher Weise erkannt werden können. Und so pflegt man weder die willkührlichen bürgerlichen Gesetze, noch die geoffenbarten Wahrheiten der Schrift, zur Vernunft zu rechnen. Wer also Vernunft und Offenbarung einander entgegensetzt, der versteht entweder durch jene das Erkenntnißvermögen, wovon wir bisher gehandelt haben, oder nicht. Thut er das erste, so handelt er ungereimt. Denn diese Vernunft kan und muß nicht nur die Offenbarung GOttes, und die darin enthaltenen Wahrheiten, in ihrer Verbindung deutlich einsehen; sondern die Offenbarung würde auch unvernünftig seyn, wenn sie dieser Vernunft entgegengesetzt wäre §. 638. Folglich kan man diese Vernunft nicht einmal von der Offenbarung unterscheiden, als wenn jene sich mit dieser gar nicht beschäftigen könte, oder dürfte. Thut er das letzte, so ist es auch ungereimt. Denn wenn die Offenbarung dieser Vernunft entgegen gesetzt wäre, so wäre sie Wahrheiten entgegengesetzt, und sie wäre also falsch. Folglich ist die Offenbarung entweder ein Theil dieser Vernunft nach der ersten Erklärung, oder sie ist, nach der andern, von ihr verschieden, durchaus aber ihr nicht entgegengesetzt.

Das

Das vierte Capitel,
Von der Gemüthsfähigkeit.

§. 643.

Wir haben bisher die einzeln Erkenntnißvermögen unserer Seele untersucht, in so weit sie, aus der Erfahrung, erkannt werden können. Da sie nun insgesamt, Theile des ganzen Erkenntnißvermögens der Seele, sind; so kan man, über ihren ganzen Inbegrif, noch einige sehr nützliche Betrachtungen anstellen. Ein jedes Erkenntnißvermögen ist, wie ein Glied des ganzen Erkenntnißvermögens, zu betrachten; und gleichwie die Glieder des Leibes in einer gewissen Proportion stehen, woher die Leibesgestalt entsteht, also entsteht auch in der Seele, aus der Proportion aller Erkenntnißvermögen gegen einander, eine gewisse Gestalt des Gemüths, oder des ganzen Inbegrifs aller Erkenntnißvermögen. Nemlich da unsere Seele ein endliches und eingeschrenktes Ding ist, so sind auch alle ihre Erkenntnißvermögen eingeschrenkt. Folglich hat ein jedwedes derselben, in einer jedweden Seele, einen gewissen Grad, welcher durch eine endliche Zahl bestimt werden kan §. 190. Wenn wir also diese Grade aufs genaueste ausmessen könnten, so würden wir eben so wohl deutlich erkennen können, wie sie sich ihrer Grösse nach gegen einander verhalten, als wie wir dieses, bey den Gliedern unseres Leibes, zu thun im Stande sind. Folglich würden wir deutlich erkennen können, daß ein Erkenntnißvermögen entweder dem andern gleich, oder grösser oder kleiner als dasselbe sey, und um wie viel es grösser oder kleiner sey, als das andere. Wir würden z. E. erkennen können, daß das Gedächtniß eines Menschen dreyßig gleich sey, und der Verstand zwanzig, und wir könnten also hernach sagen, daß das Gedächtniß zum Verstande sich wie dreyßig zu zwanzig verhalte. Und, in diesem Verhältnisse der Grade der Erkenntnißvermögen gegen einander, besteht die Propor-

tion unserer Erkenntnißvermögen. Nun haben wir es freylich in der Meßkunst noch nicht so weit gebracht, daß wir diese Proportion deutlich und genau selten erkennen können. Allein ein jeder sieht, daß, unserer Unwissenheit und unseres Unvermögens ohnerachtet, sich dennoch unter allen unsern Erkenntnißvermögen eine gewisse bestimte Proportion befindet, vermöge welcher das eine dem andern gleich oder ungleich ist. Und diese Proportion heißt **die Gemüthsfähigkeit**, oder **die Gemüthsgestalt**, oder **der Kopf**, oder dasjenige, was die Franzosen das Genie eines Menschen nennen. Ein jedweder Mensch hat seinen eigenen Kopf, und die Natur hat mit der grösten Mannigfaltigkeit die Gemüther der Menschen gebildet, daß man sagen kan, ein Mensch habe eben so wohl einen andern Kopf, als man sagen muß, er habe ein anderes Gesicht, als alle übrige Menschen.

§. 644.

In den meisten Menschen ist, nach Aussage der unleugbaren Erfahrung, ein Erkenntnißvermögen, welches merklich grösser ist, als alle übrige. Und von diesem Vermögen bekomt der Mensch, dessen Kopf man untersucht, oder auf dessen Gemüthsfähigkeit man achtung gibt, den Namen. Z. E. Ein witziger Kopf oder Mensch hat ausnehmend viel Witz, oder der Witz ist bey demselben das stärkste und vollkommenste Erkenntnißvermögen. Bey einem scharfsinnigen Kopfe ist die Scharfsinnigkeit das gröste Vermögen; bey einem vorsichtigen, die Vorsehung; bey einem verständigen vernünftigen Menschen, der Verstand und die Vernunft u. s. w. Ueberhaupt schreibt man einem Menschen einen **muntern Kopf** zu, wenn viele seiner Erkenntnißvermögen Fertigkeiten sind; oder wenn er alle oder die meisten Erkenntnißvermögen in einem hohen Grade besitzt. Besitzt er aber entweder in keinem, oder in wenigen Erkenntnißvermögen, gar keine oder kleinere Fertigkeiten, so heißt er **ein langsamer Kopf**. Je mehrere und grössere theoretische Fertigkeiten jemand besitzt, desto mun-

munterer ist sein Kopf, und desto vollkommener und geschickter ist der Mensch. Es kan aber ein langsamer Kopf in einen muntern verwandelt werden, und alsdenn wird er **aufgemuntert** oder aufgeweckt. Wird aber ein munterer Kopf in einen langsamen verwandelt, so wird der Mensch **eingeschläfert**, und er wird ein Schlummerkopf.

§. 645.

Durch die Verschiedenheit der Köpfe bey verschiedenen Menschen werden eben, verschiedene Menschen, zu denen verschiedenen und mannigfaltigen Beschäftigungen, aufgelegt, welche mit und nach Erkenntniß verrichtet werden müssen. Die Glückseeligkeit des ganzen menschlichen Geschlechts, und eines jedweden Menschen ins besondere, erfodert eine unendliche Menge von Handlungen, welche von unendlich verschiedener Art sind. Unendlich viele derselben müssen, mit und nach Erkenntniß, verrichtet werden, und da wird zu einer Art dieser Handlungen eine Erkenntniß erfodert, die von derjenigen Erkenntniß unterschieden ist, welche zu einer andern Art dieser Handlungen erfodert wird. Z. E. die Historie erfodert, wenn man sie lernen will, viel Gedächtniß, aber keinen tiefsinnigen Verstand; die Mathematik erfodert tiefsinnigen Verstand, aber keine Schönheit des Geistes: und so verhält es sich auch, ausser der Gelehrsamkeit, mit allen übrigen Arten der menschlichen Beschäftigungen. Folglich wird ein Mensch, durch seinen Kopf, eben zu einer gewissen Art der menschlichen Geschäfte aufgelegt, weil er, vermöge desselben, eben diejenige Erkenntniß erlangen kan, die zu ihrer Verrichtung erfodert wird. Und GOtt hat den menschlichen Gemüthern eben so viel verschiedene Gestalten gegeben, damit ein jedwedes Geschäfte, welches zur menschlichen Glückseeligkeit nöthig ist, unter den Menschen Köpfe finde, die sich dazu besonders schicken. Wie groß ist nicht die Güte und Weisheit GOttes! Durch diese Einrichtung des Kopfs eines jeden Menschen hat GOtt, einen jedweden, zu einer Lebensart berufen, und wer diesem Rufe folget, der ist der Stim-

me GOttes gehorsam, und er wird allemal in seiner Art ein Meister werden können. Daher haben, die Köpfe der Menschen, ihre verschiedenen Namen von dem Gegenstande bekommen, zu dessen Erkenntniß sie besonders aufgelegt sind, z. E. historische Köpfe sind zur Historie aufgelegt, poetische, philosophische, mathematische, musicalische Köpfe u. s. w. Wie vortreflich wäre es also nicht, wenn man die Köpfe junger Leute sorgfältig prüfte, und einen jedweden zu den Beschäftigungen anführte, zu denen sein Kopf von der Natur eingerichtet ist! Doch müssen wir bemerken, daß es ausnehmend vollkommene und geschickte Köpfe gibt, welche die Natur zu allen menschlichen Geschäften geschickt gemacht hat, und die an den Graden ihrer Erkenntnißvermögen die allermeisten Menschen übertreffen, und wie Riesen hervorragen. Und da können solche Köpfe **allgemeine Köpfe** genannt werden, weil sie sich zu allen Gegenständen der menschlichen Erkenntniß, und ihrer gehörigen Erkenntniß, gut schicken. Solche Leute mögen sich auf eine Wissenschaft legen, auf welche sie wollen, sie mögen eine Lebensart ergreifen, welche sie wollen, und sie mögen thun was sie wollen, sie beweisen allemal, daß sie es mit Geschick thun oder thun können. Und man kan einem Menschen **einen höhern Kopf**, ein **grosses Genie** zuschreiben, in so ferne er merklich grössere Erkenntnißvermögen, viel mehr Verstand, Witz, Gedächtniß u. s. w. besitzt, als die allermeisten Menschen. Selten macht die Natur solche Meisterstücke, allein sie beweist doch ofte, wie vortreflich die menschliche Natur ausgebildet werden könne.

§. 646.

Der Kopf eines Menschen kan ofte verändert werden, und das geschieht, so ofte ein Erkenntnißvermögen grösser wird oder kleiner als vorher, und zwar in Beziehung auf die übrigen: denn alsdenn wird die Proportion derselben geändert §. 643. Es kan der Kopf eines Menschen verändert werden, ohne daß er deswegen einen Kopf von einer andern Art bekommen solte, wenn nemlich alle seine Erkenntniß-

kenntnißvermögen, nach einerley Proportion, ab- oder zunehmen. So kan jemand ein philosophischer Kopf bleiben, und sein Kopf kan doch auf diese Art verändert werden. Allein es kan auch der Kopf eines Menschen, in einen Kopf von einer andern Art, verwandelt werden, wenn seine Erkenntnißvermögen nicht nach Proportion vermehrt und vermindert werden, sondern dergestalt, daß unter ihnen nachher eine andere Proportion entsteht, als vorher da gewesen. Man setze, das Gedächtniß eines Menschen sey so groß als zwölf, und der Verstand als sechse, gesetzt diese Vermögen würden noch einmal so groß, das Gedächtniß vier und zwanzig und der Verstand zwölf: so ist in beyden Fällen das Gedächtniß noch einmal so groß als der Verstand, und also ist zwar eine Veränderung in dem Kopfe vorgegangen, allein die Proportion ist nicht verändert, und der Mensch hat, der Art nach, noch den vorigen Kopf, obgleich eine grosse Veränderung in demselben vorgegangen. Allein man setze, das Gedächtniß werde nicht grösser, aber der Verstand werde so groß als neune, so ist die Proportion geändert, das Gedächtniß ist nicht mehr um die Helfte, sondern nur um den vierten Theil grösser als der Verstand. Folglich ist überhaupt begreiflich, wie ein poetischer Kopf in einen philosophischen, ein historischer in einen poetischen verwandelt werden könne u. s. w. Die Erfahrung lehrt, diese Verwandelungen, auch zur Genüge. Ja es ist möglich, daß ein munterer Kopf eingeschläfert werden, und ein Schlummerkopf aufgeweckt werden kan, wenn jener seine Fertigkeiten verliehrt, und dieser viele Fertigkeiten erlangt. Mancher junger Mensch ist ein langsamer Kopf, so bald er aber unter fremde Leute komt, so wird er der munterste Mensch. Und mancher munterer Kopf ist, durch eine übel verstandene Frömmigkeit, eingeschläfert worden §. 644. Alle diese Veränderungen hangen von den Uebungen ab, wenn wir dieselben thun oder unterlassen. In dem ersten Falle werden die Erkenntnißvermögen zu Fertigkeiten erhöhet, und in dem andern verliehren wir die einmal erlang-

ten Fertigkeiten wieder §. 575. Folglich hanget auch, die Veränderung des Kopfs, sehr von der Gewohnheit ab. Nemlich wenn eine Fertigkeit so groß wird, daß wir endlich nicht mehr auf die Handlung achtung geben dürfen, wenn wir sie verrichten wollen, so wird sie eine **Gewohnheit** genannt. Wenn wir eine Handlung sehr ofte thun, so wird sie so alt, daß wir sie keiner Aufmerksamkeit mehr würdigen §. 523. Folglich ist es ganz natürlich, daß wir endlich eine Handlung ohne Aufmerksamkeit verrichten können, wenn die Fertigkeit sehr groß wird. Alsdenn haben wir die Handlung unendlich ofte gethan, und sie ist also was sehr altes. Wer aus Gewohnheit flucht, der flucht ohne Bewußtseyn. Es ist demnach klar, daß die Gewohnheiten, und folglich auch unsere Lebensart und Erziehung, als wovon unsere Gewohnheiten abhangen, einen grossen Einfluß in die Veränderungen unseres Kopfs haben. Und daher ist begreiflich, wie der Kopf eines Menschen verändert werden kan, wenn derselbe in eine andere Lebensart komt. Und manche Eltern sind schuld daran, daß ihre Kinder langsame Köpfe bleiben, weil sie dieselben so schlecht erziehen.

Der

Der dritte Theil,

von dem

Begehrungsvermögen.

Das erste Capitel,

Von den nächsten Gründen des Begehrungsvermögens in der Seele.

Der erste Abschnit,

Von der Gleichgültigkeit.

§. 647.

Bisher haben wir die eine Helfte unserer Seele, den Inbegrif ihrer Erkenntnißvermögen untersucht, und wir wollen nun zu der Betrachtung ihrer andern Helfte, oder des Inbegrifs aller ihrer Begehrungsvermögen, fortgehen. Ehe wir aber diese andere Art der Vermögen unserer Seele betrachten können, müssen wir vorher, die nächsten Ursachen derselben in der Seele, untersuchen. Wir werden künftig überzeugt werden, daß unsere Begehrungsvermögen nicht anders, als Folgen unserer Erkenntnißvermögen, anzusehen sind, und daß alle Begierden und Verabscheuungen aus einer Erkenntniß entstehen. Allein wir werden auch überzeugt werden, daß nicht, aus einer jedweden Erkenntniß, eine Begierde und Verabscheuung entstehe. Da nun dieses diejenige Erkenntniß ist, die uns in einer Gleichgültigkeit gegen den Gegenstand läßt, so müssen wir vor allen Dingen von der Gleichgültigkeit handeln, und hernach wollen wir die Eigenschaften derjenigen Erkenntniß untersuchen, aus welcher Begierden und Verabscheuungen entstehen. Nemlich wir haben ein Beurtheilungsvermögen, und wir stellen uns also von vielen Dingen ihre Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten, oder beyde zugleich vor §. 617. Wenn wir uns die Vollkom-

menheit oder Unvollkommenheit vorstellen, so thun wir dieses entweder auf eine anschauende oder symbolische Art §. 623. Nun **gefält uns eine Sache**, wenn wir ihre Vollkommenheit auf eine anschauende Art erkennen; oder wenn wir sie uns anschauend als gut, in so ferne sie gut ist, vorstellen §. 99. Eine Sache kan in vielerley Absicht gut seyn, man kan sie sich als nützlich, als ehrbar, als rechtmäßig, als rühmlich vorstellen, und wer kan alle Arten der Vollkommenheiten und der Güte einer Sache namhaft machen? Wenn uns also etwas gefält, so ist es genung, wenn wir es uns nur irgends in einer Absicht als gut vorstellen, wenn nur dieses auf eine anschauende Art geschieht. **Eine Sache mißfält uns**, wenn wir ihre Unvollkommenheit auf eine anschauende Art erkennen; oder wenn wir sie uns anschauend als böse vorstellen, in so ferne sie böse ist §. 100. Nun kan eine Sache in vielerley Absicht als böse vorgestelt werden, man kan sie sich als schädlich, schändlich, lasterhaft, gottlos u. s. w. vorstellen. Wenn uns also etwas mißfält, so ist es genung, wenn man es sich irgends in einer Absicht als böse vorstelt, wenn es nur auf eine anschauende Art geschieht. Von der Richtigkeit dieser Erklärungen muß sich ein jeder aus seiner eigenen Erfahrung überzeugen, und auf solche Fälle achtung geben, da ihm etwas gefält oder mißfält. Da wird er nun allemal auf den ersten Blick erkennen, daß er sich etwas als gut oder als böse vorstelle, wenn es ihm gefält oder mißfält. Wenn uns das Gesicht einer Person gefält, so halten wir es für schön, mißfält es uns aber, so halten wir es für häßlich. Allein das wichtigste bey dieser Sache ist, daß man sich überzeuge, daß das Gefallen und Mißfallen, aus einer anschauenden Erkenntniß, entstehe. Man rede hundertmal von einem häßlichen Gesichte, oder von einer ekelhaften Speise, man wird nicht eher ein Mißfallen fühlen, bis man nicht entweder ein solches Gesicht sieht, und eine solche Speise sieht, schmeckt und riecht; oder bis man nicht so stark auf diese Dinge achtung gibt, daß man

sie

sie in ihrer Abwesenheit wie vor den Augen hat. Und eben so verhält es sich auch mit denen Dingen, die uns gefallen sollen. Was uns nun weder gefält noch mißfält, das ist uns **gleichgültig**, oder dagegen sind wir gleichgültig. Alles dasjenige ist uns demnach gleichgültig, dessen Vollkommenheit wir weder anschauend erkennen, noch die Unvollkommenheit desselben, was wir uns weder als gut noch als böse in irgends einer Absicht anschauend vorstellen. So ist ein Mensch gegen die Ehre gleichgültig, wenn sie ihm weder gefält noch mißfält, desgleichen gegen einen Menschen und dessen Zufälle.

§. 648.

Wenn uns etwas gleichgültig ist, so ist es uns entweder ganz gleichgültig, oder nur eines Theils und in gewisser Absicht. **Eine Sache ist uns ganz gleichgültig**, wenn wir sie uns in keinerley Absicht als gut oder als böse anschauend vorstellen; oder wenn wir, keine einzige ihrer Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, anschauen. Von solchen Sachen kan ich kein Beyspiel anführen: denn wäre es gut gewählt, so gefiele es uns in dieser Absicht, wäre es aber schlecht gewählt, so mißfiele es uns, und es wäre uns also nicht ganz gleichgültig. Ich werde aber balde aus Gründen zeigen, daß wir gegen viele Dinge ganz gleichgültig sind. **Eine Sache ist uns nur zum Theil** oder **beziehungsweise gleichgültig**, wenn wir sie uns in gewisser Absicht weder als gut, noch als böse, anschauend vorstellen; oder wenn wir weder eine gewisse bestimte Vollkommenheit, noch das Gegentheil derselben, in der Sache anschauend gewahr werden. Gesetzt, daß ein Ehrbegieriger dadurch sein Glück sucht, daß ihn gewisse vornehme Personen hochachten und nicht verachten, so kan er ofte mit Gleichgültigkeit anhören, daß er von andern Leuten gelobt und getadelt wird, wenn ihn nur die vornehmen Personen, bey denen er sich in Hochachtung setzen will, loben. Er ist deswegen gegen das Lob und den Tadel anderer Leute nicht ganz gleichgültig, sondern nur in so ferne

als er sieht, daß ihr Lob sein Glück nicht befördern, und ihr Tadel dasselbe nicht hindern kan. So können uns gewisse Dinge gleichgültig seyn in Absicht auf unsere Gesundheit, weil wir sie weder als Mittel noch als Hindernisse derselben anschauend erkennen, und was dergleichen mehr ist. Nun fragt sichs, woher die Gleichgültigkeit entstehe? Und da entspringet sie, aus einer doppelten Quelle. Einmal aus der gänzlichen Unwissenheit einer Sache. Und zwar erstlich, wenn uns eine Sache ganz unbekannt ist, wenn wir sie uns gar nicht vorstellen, so haben wir von ihr gar keinen Begrif, und noch vielweniger von ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und folglich sind uns solche ganz unbekannte Dinge gänzlich gleichgültig. Wer sich nun nicht für allwissend hält, der muß nothwendig zugestehen, daß ihm unendlich viele Dinge ganz gleichgültig sind. Zum andern wenn uns eine Sache eines Theils unbekannt ist, so sind wir zum Theil gegen sie gleichgültig, in Absicht der Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die uns in der Sache unbekannt sind. Daher sehen wir, daß ofte unsere Gleichgültigkeit gegen eine Sache abnimt, je mehr wir sie kennen lernen. Anfänglich kan uns ein Mensch sehr gleichgültig seyn, weil uns viele seiner Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten unbekannt sind, die uns aber bey einer mehrern Bekanntschaft immer mehr und mehr bekannt werden. Zum dritten kan uns eine Sache gleichgültig seyn, in so ferne wir von ihren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten abstrahiren. Daher, die abstracten Untersuchungen in den Wissenschaften, gemeiniglich unser Gemüth gegen den Gegenstand gleichgültig lassen. Zum andern entstehr, die Gleichgültigkeit, aus einer symbolischen Erkenntniß. In so ferne wir uns eine Sache bloß symbolisch vorstellen, in so ferne haben wir von ihr keine anschauende Erkenntniß, und folglich kan sie uns weder gefallen noch mißfallen. Haben wir von einer Sache gar keine andere als eine symbolische Erkenntniß, so bleiben wir gegen sie ganz gleichgültig, und solten

wir

wir sie uns gleich als vollkommen oder unvollkommen vorstellen. Und wenn wir uns die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Sache anschauend und symbolisch zugleich vorstellen, so bleiben und sind wir allemal gegen sie gleichgültig, in so ferne wir sie uns symbolisch vorstellen. Die symbolische Erkenntniß selbst kan uns gefallen oder mißfallen, weil wir sie in unserer Seele fühlen, und also anschauend erkennen. Wir sagen nur, daß uns der Gegenstand gleichgültig bleibe, in so ferne wir ihn symbolisch erkennen. Man muß das Gefallen und Mißfallen über die Zeichen der Sache, und über die symbolische Erkenntniß nicht verwechseln, mit dem Gefallen und Mißfallen über die Sache. Ein Wortforscher kan mit vielem Vergnügen in der Bibel lesen, und er bleibt gegen den Inhalt derselben doch gleichgültig. Bey der symbolischen Erkenntniß haben wir, eine ungemein schwache und kleine Erkenntniß, von der Sache selbst: denn sie wird, durch die stärkere Vorstellung der Zeichen, bey nahe ganz unterdruckt. Folglich ist es nicht möglich, daß sie eine so grosse Würkung solte hervorbringen können, als das Gefalien und Mißfallen über die Sache ist. Daher komts, daß, die gelehrten Untersuchungen der Dinge, unser Gemüth in einer so grossen Gleichgültigkeit gegen dieselben lassen, weil sie mehrentheils ganz oder größtentheils symbolisch sind. Manche Leute sind gegen viele Güter dieser Welt, gegen Reichthum, Cron und Scepter, gegen die Ehre u. s. w. gleichgültig. Sie bilden sich ein, es rühre dieses aus ihrer grossen Frömmigkeit und Tugend her. Allein wenn man die Sache genauer untersucht, so findet man, daß ihre Gleichgültigkeit entweder aus der Unwissenheit, oder aus der symbolischen Erkenntniß, herrührt. Wenn ein einfältiges Bauerweib gegen alle königliche Hoheit gleichgültig ist, so kan man ihr dieses eben so wenig zur Tugend anrechnen, als wenn ein wilder Americaner, gegen viele Bequemlichkeiten des Lebens, ganz unempfindlich ist.

§. 649.

§. 649.

Ein ganz gleichgültiges Gemüth ist ein Gemüth, in dessen ganzer Vorstellung nicht eine einzige Vorstellung angetroffen wird, welche ein Gefallen oder Mißfallen verursacht. Ein Mensch würde also ein gänzlich gleichgültiges Gemüth besitzen, wenn er nicht die allergeringste Vorstellung hätte, die ihm entweder selbst, oder deren Gegenstand ihm gefiele, oder mißfiele. So bald also ein Mensch nur eine einzige allerkleinste Vorstellung besitzt, die ihm entweder selbst gefält oder mißfält, oder deren Gegenstand ihm gefält oder mißfält, so bald ist sein Gemüth nicht mehr ganz gleichgültig. Nun kan man sich leicht überzeugen, daß das menschliche Gemüth niemals, nicht einmal einen einzigen Augenblick, in dem Zustande einer gänzlichen Gleichgültigkeit sich befinden könne. Denn in einem solchen Zustande kan nicht die geringste Begierde oder Verabscheuung da seyn, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Folglich könnte auch alsdenn keine Vorstellung gewürkt werden, denn das geschieht allemal durch eine Begierde. Folglich müste, in einem solchen Zustande, die Vorstellungskraft der Seele gar nicht thätig und würksam seyn, und das ist schlechterdings unmöglich, so lange die Seele würklich ist. Wenn die Seele in einen Zustande der gänzlichen Gleichgültigkeit geriethe, so würde sie untergehen, und vernichtet werden §. 169. Allein **das Gemüth ist eines Theils gleichgültig**, wenn in ihm einige Vorstellungen würklich sind, die entweder gar kein Gefallen und Mißfallen verursachen, oder welche dieses in gewisser Absicht nicht thun. Wenn also nicht alle Vorstellungen, die zugleich in unserm Gemüthe sind, in allen Absichten Gefallen oder Mißfallen erwecken, so ist unser Gemüth zum Theil gleichgültig. Wenn gar keine Gleichgültigkeit in unserm Gemüthe zu einer gewissen Zeit seyn solte, so müste zu derselben Zeit keine Unwissenheit und keine symbolische Erkenntniß in Absicht auf die Dinge, die wir uns vorstellen, in unserm Gemüthe angetroffen werden. Allein,

lein, welcher Mensch kan sich rühmen, daß er auch nur eine einzige Sache so vollständig einsehe, daß gar keine Unwissenheit in Absicht auf dieselbe übrig sey. Folglich hält, auch in diesem Stücke, die Natur eine Mittelstrasse. Unser Gemüth ist niemals ganz gleichgültig, es ist aber auch niemals ohne alle Gleichgültigkeit.

§. 650.

Es ist bisher von denen Dingen gehandelt worden, von denen man sagt, daß sie einem Menschen oder einem andern denkenden Wesen gleichgültig sind, und wir haben uns überzeugt, daß alles dasjenige einem Menschen gleichgültig sey, wovon er keine Kenntniß hat, oder was er sich bloß symbolisch vorstelt. Manchmal aber nennt man auch Dinge, an und vor sich betrachtet, gleichgültig. Die Gleichgültigkeit, von der wir bisher geredet haben, befindet sich in der Erkenntniß eines denkenden Wesens, und man kan, gegen die besten und schlimsten Dinge, auf diese Art gleichgültig seyn und bleiben. Allein man schreibt auch Dingen selbst, sie mögen erkannt oder nicht erkannt, anschauend oder symbolisch erkannt werden, eine Gleichgültigkeit zu, und da versteht man, durch **gleichgültige Dinge**, solche Dinge, die weder gut noch böse sind. Und man theilt sie ein in **schlechterdings gleichgültige Dinge**, und in solche Dinge, die beziehungsweise gleichgültig sind. Jene sind solche Dinge, die gar nicht und in keinerley Absicht gut oder böse sind, die weder eine Vollkommenheit noch Unvollkommenheit haben und verursachen. Dergleichen Dinge sind schlechterdings unmöglich, denn alle mögliche Dinge sind vollkommen und gut §. 98. 99. und alle endliche Dinge sind gut und böse zugleich §. 199. Allein **beziehungsweise gleichgültige Dinge** sind solche Dinge, die weder zu einer gewissen Vollkommenheit, noch zu der ihr entgegengesetzten Unvollkommenheit, etwas beytragen. So haben manche Gottesgelehrte das Reiten, Tanzen, Fechten, unter die gleichgültigen Dinge gerechnet, weil sie nach ihrer Meinung die Frömmigkeit nicht beför-

befördern, und auch nicht hindern, und also in Absicht auf die Frömmigkeit gleichgültig sind. In der besten Welt giebts auch solche gleichgültige Dinge nicht. Denn da in dieser Welt ein so grosser allgemeiner Zusammenhang ist, als in einer Welt seyn kan §. 440. und da sonderlich alle Dinge wie Zwecke und Mittel, und wie nützliche Dinge, mit einander verbunden sind §. 444. 446. so ist nichts in der besten Welt, welches nicht mit einer jedweden Vollkommenheit in dieser Welt in einer Verbindung stehen solte, und also kan es in keinerley Absicht gleichgültig seyn. Wenn wir also alle Dinge dergestalt uns anschauend vorstellen könnten, wie sie beschaffen sind, so würden wir gegen kein Ding gleichgültig seyn können. Und das ist die Ursach, warum GOtt gegen Nichts gleichgültig ist, wie wir in der natürlichen Gottesgelahrheit zeigen werden.

* *

Der andere Abschnit,
Von dem Vergnügen und Mißvergnügen.

§. 651.

Das **Vergnügen** ist der Zustand der Seele, welcher daher entsteht, wenn uns etwas gefält; oder welcher, aus der anschauenden Erkenntniß der Vollkommenheit, entsteht. Oder man kan auch sagen, es bestehe in derjenigen Veränderung oder Bestimmung, welche die Seele innerlich empfindet, wenn sie was gutes sich anschauend vorstelt. Wenn daher einige Weltweise das Vergnügen, durch eine Empfindung des Guten, erklären, so muß man diese Erklärung nur nicht so verstehen, als wenn alles Vergnügen ein Vergnügen der Sinne und weiter nichts wäre. **Das Mißvergnügen** ist der Zustand der Seele, welcher daher entsteht, wenn uns etwas mißfält; oder welcher, aus der anschauenden Erkenntniß der Unvollkommenheit,

menheit, entsteht. Oder man kan auch sagen, das Mißvergnügen bestehe in derjenigen Veränderung oder Bestimmung, welche die Seele innerlich empfindet, wenn sie etwas Böses anschauend erkennt. Wenn daher einige das Mißvergnügen, durch eine Empfindung des Bösen, erklären: so läßt sich diese Erklärung recht gut vertheidigen, wenn man nur nicht bloß das Mißvergnügen der Sinne drunter versteht. Der **Zustand der Gleichgültigkeit** ist der Zustand der Seele, in welchem sie weder ein Vergnügen noch ein Mißvergnügen empfindet. Die Richtigkeit dieser Erklärungen erhellet, aus den Untersuchungen des 647. Absatzes. Alles Vergnügen und Mißvergnügen entstehet entweder aus einer wahren anschauenden Erkenntniß des Guten und Bösen, oder aus einer falschen. §. 489. Jene heissen ein **wahres Vergnügen** und ein **wahres Mißvergnügen**, diese aber ein **Scheinvergnügen** und ein **Scheinmißvergnügen**. Das wahre Vergnügen entsteht aus dem Anschauen wahrer Vollkommenheiten und Güter, in so ferne wir sie richtig erkennen; und das wahre Mißvergnügen aus dem Anschauen der wahren Unvollkommenheiten und Uebel, in so ferne wir sie richtig erkennen. So ist das Vergnügen über GOtt, die Wahrheit und Tugend, wahr, wenn wir uns alle diese Dinge richtig vorstellen. Und eben so ist das Mißvergnügen über die Sünde, den Irrthum, die Krankheit, wahr, wenn wir diese Dinge richtig erkennen. Das Scheinvergnügen entsteht entweder daher, wenn wir uns das Böse als gut, oder das wahre Gute irrig vorstellen. Das Vergnügen über die Sünde, in so ferne sie Sünde ist, ist ein Scheinvergnügen. Man kan aber auch über GOtt ein Scheinvergnügen empfinden, wenn man sich ihn irrig vorstelt. Das Scheinmißvergnügen entsteht entweder daher, wenn man sich das Gute als böse vorstelt, oder wenn man sich wahre Uebel auf eine irrige Art vorstelt. So ist das Mißvergnügen über die Tugend falsch, es kan aber auch jemand über die Sünde ein Scheinmißvergnügen empfinden.

Wir

Wir behaupten nicht, daß das Scheinvergnügen gar kein Vergnügen, und das Scheinmißvergnügen gar kein Mißvergnügen sey: denn das ist unserm unleugbaren Gefühl zuwider. Sondern es ist falsch, weil in dem wahren Vergnügen und Mißvergnügen unstreitig mehr Wahrheit anzutreffen ist, als in dem Scheinvergnügen und Scheinmißvergnügen.

§. 652.

Ein einfaches Vergnügen entsteht aus der anschauenden Erkenntniß einer einfachen Vollkommenheit, und **das einfache Mißvergnügen** aus der anschauenden Erkenntniß einer einfachen Unvollkommenheit. **Das zusammengesetzte Vergnügen** entsteht aus der anschauenden Erkenntniß einer zusammengesetzten und mannigfaltigen Vollkommenheit, und **das zusammengesetzte Mißvergnügen** aus der anschauenden Erkenntniß einer zusammengesetzten und mannigfaltigen Unvollkommenheit §. 651. 97. Alles Vergnügen und Mißvergnügen, so wir in uns selbst erfahren, ist allemal zusammengesetzt; weil wir uns alsdenn allemal viel Gutes und Böses zugleich vorstellen. Folglich können wir kein Beyspiel, von dem einfachen Vergnügen und Mißvergnügen, anführen. Unterdessen ist unleugbar, daß, das zusammengesetzte Vergnügen, ein Inbegrif vieler einfachen Vergnügen sey, gleichwie das zusammengesetzte Mißvergnügen als ein Ganzes betrachtet werden muß, welches aus vielen einfachen Mißvergnügen zusammengesetzt ist. **Das sinnliche Vergnügen und Mißvergnügen** entsteht aus einer sinnlichen und undeutlichen Erkenntniß des Guten und Bösen, welche entweder bloß dunkel, oder verworren ist: wie z. E. das Vergnügen und Mißvergnügen über eine angenehme, oder ekelhafte Speise. Hieher gehört **das Vergnügen und Mißvergnügen der Sinne**, wenn der Gegenstand derselben eine gegenwärtige Sache ist, die wir empfinden, z. E. das Vergnügen über eine Musik, einen schönen Garten u. s. w. Das Vergnügen und Mißvergnügen der

Sinne

Sinne ist allemal sinnlich, allein nicht alles sinnliche Vergnügen und Mißvergnügen ist ein Vergnügen und Mißvergnügen der Sinne. Man kan ein sinnliches Vergnügen und Mißvergnügen über GOtt, den Irrthum und andere Dinge haben, die nicht in die Sinne fallen. **Das vernünftige Vergnügen** und **Mißvergnügen** entsteht, aus einer deutlichen anschauenden Erkenntniß des Guten und Bösen, wie z. E. das Vergnügen über die Gründlichkeit der Erkenntniß, u. s. w. Das vernünftige ist nicht allemal wahr, und das sinnliche nicht allemal falsch; sondern das Vergnügen und Mißvergnügen beyder Arten kan wahr, oder falsch seyn.

§. 653.

Die Erfahrung lehrt uns, daß in der Seele, zu gleicher Zeit und in einem und eben demselben Augenblicke, Vergnügen und Mißvergnügen neben einander seyn können, wenn in der dermaligen ganzen Vorstellung unserer Seele einige Vorstellungen angetroffen werden, die uns gefallen, und andere, die uns mißfallen §. 651. Alsdenn sind Vergnügen und Mißvergnügen mit einander vergesellschaftet §. 495. Wenn nun alles Vergnügen der Seele zusammengenommen stärker ist als das damit vergesellschaftete Mißvergnügen, so nennt man diesen Zustand **das Uebergewicht des Vergnügens**; ist aber das Mißvergnügen stärker als das Vergnügen, welches mit ihm vergesellschaftet ist, so nennt man diesen Zustand **das Uebergewicht des Mißvergnügens**. Diese Zustände können entweder in Absicht auf die ganze Vorstellung angenommen werden, welche in einer gewissen Zeit die ganze Seele ausfüllt; oder in Absicht auf einen gewissen besondern Gegenstand. In der ersten Absicht hat die Seele zu einer gewissen Zeit ein überwiegendes Vergnügen, wenn alles ihr Vergnügen, welches zu derselben Zeit in ihr würklich ist, stärker ist, als alles Mißvergnügen, welches sie zu derselben Zeit empfindet. Und auf eine ähnliche Art kan sie, ein überwiegendes Mißvergnügen, haben. In der andern Absicht kan

man z. E. sagen, daß ein Vater über seinen Sohn ein überwiegendes Vergnügen habe, wenn sein Vergnügen über denselben stärker ist, als das Mißvergnügen über denselben. Und auf eine ähnliche Art kan man sagen, daß ein Vater über seinen Sohn, oder über irgends einen andern Gegenstand, ein überwiegendes Mißvergnügen empfinde. In dem Uebergewicht des Vergnügens ist das Vergnügen nicht allemal klärer, als das Mißvergnügen, sondern dieses kan klärer seyn als jenes, welches demohnerachtet stärker ist: weil die stärksten Vorstellungen nicht allemal die klärsten sind. So kan ein Mensch, in dem Uebergewichte des Vergnügens, so traurig werden, daß er weint. Und in dem Uebergewichte des Mißvergnügens ist, das Mißvergnügen, nicht allemal klärer, als das Vergnügen; sondern dieses kan klärer seyn als jenes, welches demohnerachtet stärker ist §. 494. So kan ein Mensch einen verzehrenden Gram in seiner Seele ernähren, und dennoch in manchen Augenblicken lustig werden und lachen, wenn er an seinen Gram nicht denkt. Wenn nun das Vergnügen eben so stark ist, als das damit vergesellschaftete Mißvergnügen, so nennt man dieses **den Zustand des Gleichgewichts.** Wenn uns eine Sache im gleichen Grade gefält und mißfält, so befinden wir uns in Absicht auf dieselbe in diesem Zustande. Und wir können allemal abnehmen, daß wir uns in diesem Zustande befinden, so ofte wir uns nicht entschliessen können, etwas zu thun oder zu lassen. Das Gleichgewicht ist in Absicht auf den Willen, was die zweifelhafte Erkenntniß in Absicht auf den Verstand ist. Bey dieser kan man gar nicht mit sich selbst eins werden, ob man die Sache für wahr oder für falsch halten solle; und bey jenem kan man nicht mit sich selbst eins werden, ob man die Sache vielmehr begehren als verabscheuen, oder vielmehr verabscheuen als begehren solle, wie künftig erhellen wird. Unser Wille befindet sich bey dem Gleichgewichte in dem Zustande einer Wage, welche von beyden Seiten durch gleich starke Gewichte gezogen wird, und daher hat es eben diesen Namen erhalten.

§. 654.

§. 654.

Vergnügen und Mißvergnügen sind Empfindungen und Vorstellungen §. 651. Folglich gilt von ihnen alles, was wir von dem Verhältnisse der stärkern und schwächern Vorstellungen gegen einander erwiesen haben §. 508. 538. 539. 523. Folglich können wir, ohne fernern Beweiß, folgende Wahrheiten annehmen. 1) Durch ein stärkeres Vergnügen werden nicht nur, die schwächern Vergnügen von anderer Art, verdunkelt; sondern auch die Mißvergnügen, sie mögen nun neben demselben zugleich da seyn, oder vor demselben vorhergehen, oder auf dasselbe folgen. Folglich wird in dem Uebergewichte des Vergnügens alles Mißvergnügen, es mag nun zugleich da seyn, oder vorhergegangen seyn, oder nachfolgen, verdunkelt und unterdruckt. Dieses erfährt ein jeder bey sich selbst, wenn er recht vergnügt ist. In den Umarmungen eines geliebtesten Freundes vergißt man leicht aller mißvergnügten Umstände, und lustige aufgeräumte Leute können nicht leicht durch ein Mißvergnügen niedergeschlagen werden. 2) Durch ein stärkeres Mißvergnügen wird nicht nur alles schwächere Mißvergnügen von anderer Art verdunkelt, sondern auch alles schwächere Vergnügen, sie mögen nun neben demselben zugleich in der Seele da seyn, oder vor demselben vorhergehen, oder auf dasselbe folgen. Folglich wird, in dem Uebergewichte des Misvergnügens, alles Vergnügen verdunkelt, welches zugleich da ist, oder vorhergegangen, oder nachfolgt §. 653. Wenn ein Mensch sich grämt, und auf irgend eine andere Art überwiegend mißvergnügt ist, so schmeckt ihm weder Essen noch Trinken, er ist gegen alle Reitzungen fühlloß, er stelt sich das menschliche Leben dergestalt auf der schlimmen Seite vor, daß er der gröſten Vergnügen zu vergessen scheint, die er vordem genossen hat. 3) Durch ein schwächeres Vergnügen werden, die stärkern Vergnügen und Mißvergnügen von anderer Art, erhöhet und erleuchtet, die entweder mit ihm zugleich da sind, oder die vorhergegangen sind, oder die nachfolgen. Bey einem tugend-

haften Menschen wird, das Vergnügen über GOtt, und das Mißvergnügen über das wahre Elend dieses Lebens, ungemein erhöhet, durch das schwache Vergnügen, welches er über die Güter dieser Welt empfindet. 4) Durch ein schwächeres Mißvergnügen wird, nicht nur das stärkere Mißvergnügen von anderer Art, sondern auch das stärkere Vergnügen erhöhet und erleuchtet, welche entweder mit ihm in der Seele zugleich da sind, oder vor ihm dageweſen sind, oder auf daſſelbe folgen. Das schwächere Mißvergnügen über das Gute bey einem Tugendhaften, erhöhet bey ihm ungemein, das Vergnügen über die geistliche und ewige Glückſeligkeit, und das Mißvergnügen über die Sünde, und die daher entstehende ewige und geistliche Unglückſeligkeit.

§. 655.

Unser Vergnügen und Mißvergnügen ist verschiedener Grade fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Ueber je mehrere und mannigfaltigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten das Vergnügen und Mißvergnügen entstehen, folglich je zusammengeſetzter sie sind, desto gröſſer sind sie §. 652. Ein Mensch ist viel vergnügter, wenn er in seinem Zustande viele Güter antrift, die ihn vergnügen. Und wenn mißvergnügte Leute ihr Mißvergnügen recht groß vorstellen wollen, so führen sie unendlich viele Ursachen deſſelben an. 2) Je gröſſer das Gute und Böſe ist, je wichtiger und erheblicher beydes ist, worüber unser Vergnügen und Mißvergnügen entstehen, desto gröſſer sind sie. Ein Vergnügen über ein grosses Gut ist so groß, als viele Vergnügen über kleinere Güter zusammengenommen, und eben so verhält es sich auch mit dem Mißvergnügen. Daher komt es, daß unser Vergnügen und Mißvergnügen dadurch gewaltig vermehrt werden, wenn wir uns den Gegenstand als was Grosses vorstellen, wenn es gleich nicht wahr seyn solte. Und wenn zwey Personen ein Vergnügen und Mißvergnügen über einerley Güter und Uebel empfinden, so hat derjenige ein

gröſſer

gröſſer Vergnügen und Mißvergnügen, der sie für gröſſere Güter und Uebel hält, als der andere. 3) Aus einer je vollkommenern, gröſſern und stärkern anschauenden Erkenntniß das Vergnügen und Mißvergnügen entsteht, folglich aus einer je richtigern, klärern, deutlichern, lebhaftern und gewissern anschauenden Erkenntniß, desto gröſser und vollkommener sind sie. 4) Je gröſser und stärker die Vergnügen und Mißvergnügen anderer Art sind, zwischen denen oder mitten unter denen ein Vergnügen und Mißvergnügen dennoch empfunden wird, desto gröſser und stärker muß es seyn. Freylich, wenn sonst kein Vergnügen und Mißvergnügen anderer Art in der Seele angetroffen wird, oder wenn es sehr dunkel und schwach ist, so kan ein gewisses Vergnügen oder Mißvergnügen sehr lebhaft empfunden werden, weil das Gemüth alsdenn nicht zerstreuet ist; allein deswegen ist es nicht gleich um so viel stärker. Wenn aber z. E. das Vergnügen über GOtt, mitten unter allen Mißvergnügen, welches uns die Sünde und andere Uebel verursachen, und mitten unter den Vergnügungen über andere Güter, dennoch in einer gehörigen Stärke fortdauern kan, so muß es sehr groß seyn, weil es so viele Hindernisse zu überwinden im Stande ist. Bey dieser Gelegenheit können wir einige gewöhnliche Ausdrücke erklären, und dadurch die Natur des Vergnügens und Mißvergnügens etwas erläutern. Alles dasjenige **ergötzt** oder **vergnügt** uns, welches eine Ursach des Vergnügens ist. So sagt man, daß die Tugend und Sünde die Menschen ergötzen. Dasjenige, was das Vergnügen vermehrt, wird **bequem** oder **angenehm** genennt. So versteht man, durch die Begemlichkeiten des Lebens, alles dasjenige, was unser Vergnügen vermehrt. Und wenn man jemanden besucht, und man trift bey ihm schon Gesellschaft an, so ist man ihm ein angenehmer Gast, wenn man sein Vergnügen vermehrt. **Unbequem** ist alles dasjenige, wodurch das Vergnügen vermindert wird; man nennt es auch **unangenehm**; als wenn man jemanden, zu einer unbequemen

Zeit, besucht. Durch Unbequemlichkeiten des Lebens versteht man eben alles dasjenige, was unser Vergnügen vermindert. Dasjenige, wodurch das Mißvergnügen vermehrt wird, heißt beschwerlich. So fält uns ein Besuch beschwerlich, wenn man schon mißvergnügt ist, und wenn uns derselbe woran hinderlich fält, und also die Ursachen unseres Mißvergnügens vermehrt. Was aber das Misvergnügen vermindert, das thut uns sanfte, oder ist nicht unangenehm, als wenn man eine Wunde hat, so wird ofte ein neuer Verband uns sehr sanfte thun. Und ein Besuch ist uns nicht unangenehm, wenn er unser Mißvergnügen vermindert.

§. 656.

Aus den Untersuchungen der Grade des Vergnügens und Mißvergnügens lassen sich einige Erfahrungen erklären, die wir, von der unterschiedenen Stärke des Vergnügens und Mißvergnügens, haben. Nemlich das Gute und das Böse, welches uns ergözt und mißvergnügt macht, ist entweder zu der Zeit, da wir das Vergnügen und Mißvergnügen darüber empfinden, gegenwärtig, oder es ist vergangen, oder es ist zukünftig. Wenn das erste ist, so empfinden wir innerlich oder zugleich äusserlich das Gute und das Böse, in den andern Fällen aber stellen wir es uns durch die Einbildungskraft vor, oder wir sehen es vorher. Da nun die Empfindungen der Art nach stärkere und klärere Vorstellungen sind, als die Einbildungen und Vorhersehungen §. 538. so ist auch, das Vergnügen und Mißvergnügen über das Gegenwärtige, gewöhnlicher Weise stärker und klärer, als das Vergnügen und Mißvergnügen über das Vergangene und Zukünftige; und es ist daher ganz natürlich, daß durch das erstere die leztern gewaltig verhindert, verdunkelt und geschwächt werden. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß man, über einen gegenwärtigen vergnügten oder mißvergnügten Augenblick, gar leicht das Vergnügen und Mißvergnügen über vergangene und zukünftige Dinge aus der Acht läßt. Unterdessen da auch

die

die Empfindungen geschwächt, und verdunkelt werden können, §. 539. so kan ebenfals ein Mißvergnügen und Vergnügen, wenn es gleich über ein gegenwärtiges Uebel oder Gut entsteht, verhindert, verdunkelt und geschwächt werden, wenn man entweder ein vergangenes oder zukünftiges Uebel und Gut sich viel schlimmer und besser anschauend vorstelt; oder wenn man, durch viele kleinere Mißvergnügen und Vergnügen über das Vergangene und Zukünftige, die Aufmerksamkeit zerstreuet, daß sie zusammengenommen viel stärker und klärer werden, als das Mißvergnügen und Vergnügen über das Gegenwärtige. So kan ein Mensch durch eine vergangene Noth, und durch die schmerzhafte Erinnerung vieler vergangenen Uebel, oder durch eine bevorstehende Noth, und durch die Befürchtung vieler bevorstehenden Uebel, so mißvergnügt werden, daß er das Vergnügen über Essen und Trinken, und andere angenehme gegenwärtige Umstände, kaum fühlt. Und eben so kan ein Mensch, den Betrachtungen vergangener und zukünftiger Güter, so sehr nachhängen, daß er seine gegenwärtigen elenden Umstände kaum fühlt. Ein sterbender Frommer fühlt kaum seine gegenwärtigen Schmerzen, indem er sich in dem Vorschmacke der ewigen Freuden zu verliehren scheint. Und wenn ein Vergnügen oder Mißvergnügen so beschaffen ist, daß das Gemüth ohne demselben sich entweder in dem Zustande der Gleichgültigkeit wenigstens bey nahe, oder in dem Zustande des Gleichgewichts befinden würde; so ist es bey nahe das einzige in der Seele, welches also gar keine Hindernisse in derselben antrift §. 651. 653. Folglich ist es eben deswegen so lebhaft, und es wird eben deswegen mit einem so grossem Bewußtseyn gefühlt, weil die Aufmerksamkeit mit gesamleten Kräften dasselbe anschauen kan §. 521. Phlegmatische Leute, die ein träges einförmiges und stilles Leben füren, sind sich eines Schmausses wer weis wie stark und lange bewußt. Und eben so verhält es sich auch mit den geringsten Schmerzen, die sie in ihrem Körper fühlen.

§. 657.

Es äussert sich hier noch ein merkwürdiger Umstand, durch welchen unser Vergnügen und Mißvergnügen, einen verschiedenen Grad der Stärke, bekomt. Nemlich alles Gute und Böse kan, in Absicht auf uns, in zwey Arten abgetheilt werden. Zu der ersten gehören unsere Güter, welche uns vollkommener machen, sie mögen nun entweder unsere Seele, oder unsern Körper, oder unsern äusserlichen Zustand vollkommener machen. Unsere Uebel machen uns selbst unvollkommener, entweder in Absicht unserer Seele, oder unseres Körpers, oder unseres äusserlichen Zustandes. Die übrigen Güter und Uebel sind, in Absicht auf uns, fremde Güter und Uebel. Die erstern kan man auch, eigenthümliche Güter und Uebel nennen. Meine Gesundheit und Krankheit ist, in Absicht auf mich, ein eigenthümliches Gut und Uebel; aber die Gesundheit und Krankheit eines andern Menschen ist, in Absicht auf mich, ein fremdes Gut und Uebel. Doch kan etwas zu beyden Arten zugleich, aber in verschiedener Absicht, gehören, wenn man an den Gütern und Uebeln anderer Antheil nimt, z. E. an der Gesundheit und Krankheit der Unsrigen. Die eigenthümlichen Güter und Uebel sind entweder innerliche und einheimische, oder äusserliche Güter und Uebel. Jene sind in mir und meinem innerlichen Zustande, würklich, als Gesundheit und Krankheit; diese aber ausser mir, in meinem äusserlichen Zustande, als Ehre, Reichthum, Verachtung, Verlust der zeitlichen Güter. Und nun können wir, zwey wichtige Anmerkungen, machen. Einmal, das Vergnügen und Mißvergnügen über eigenthümliche Güter und Uebel ist gewöhnlicher Weise viel stärker, als über fremde, ob wir gleich erkennen, daß die letztern viel gröſſer sind, als die ersten. Und das komt daher, weil wir uns unserer selbst viel stärker bewußt sind, als anderer Dinge. Und da wir an den eigenthümlichen Gütern und Uebeln Antheil nehmen, und bey ihnen interessirt sind, so werden wir mehr gereizt auf sie achtung zu geben, als auf fremde. Bey den letztern denkt man: was gehen sie mir an? Wenn uns die

Zähne

Zähne wehe thun, so fühlen wir den Schmerz stärker, als den Schmerz, den ein kranker Mensch vor unsern Augen leidet, ob wir gleich selbst erkennen, daß er viel mehr ausstehet, als wir. Daher komts, daß ein jeder Nothleidender sich für den elendesten Menschen hält, und daß er allemal bereit ist, seine Noth mit anderer Noth zu vertauschen. Unser eigen Glück freuet uns mehr, als das Glück anderer Leute. Und fremde Güter und Uebel machen uns nicht eher vergnügt oder mißvergnügt, bis wir nicht irgends auf eine Art an ihnen Antheil nehmen, und sie als unser eigen betrachten. Ein interessirter Mensch ist, bey aller fremden Noth, unempfindlich. Wer aber denkt: ich bin ein Mensch und nichts Menschliches ist in Absicht auf mich ganz fremde, der fühlt auch die Noth seiner Nebenmenschen. Folglich wächst unser Vergnügen und Mißvergnügen nicht vornemlich, durch die Vorstellung der Grösse des Guten und Bösen in dem Gegenstande; sondern vornemlich durch die Grösse des Antheils, den wir an ihnen nehmen. Daher können wir auch nicht verbunden werden, fremde Menschen überhaupt mehr zu lieben als unsere Verwandten, ob wir gleich gestehen müssen, daß sie viel vollkommener sind als die letztern. Zum andern, die innerlichen Güter und Uebel erwecken uns gewöhnlicher Weise ein stärkeres Vergnügen und Mißvergnügen, als die äusserlichen, weil sie uns näher angehen, und also unsere Aufmerksamkeit stärker beschäftigen. Der Verlust der äusserlichen Güter greift uns, wenn übrigens alles von beyden Seiten gleich ist, nicht so stark an, als Krankheiten und dergleichen Uebel, die in unserm innerlichen Zustande befindlich sind. Und welches äusserliche Gut kan uns so stark vergnügen, als das Gefühl des guten Gewissens?

§. 658.

Wenn wir ein Gut oder ein Uebel anschauend erkennen, so stellen wir uns entweder jenes bloß als gut, und dieses bloß als böse vor, oder wir stellen uns den Gegenstand als etwas gutes und böses zugleich vor. Wenn wir

uns etwas bloß als gut anschauend vorstellen, so entsteht daher ein **reines Vergnügen**; welches deswegen rein genannt wird, weil es mit keinem Mißvergnügen untermengt ist. Ein reines Vergnügen kan entweder über einen Gegenstand entstehen, welcher gar keine Unvollkommenheiten an sich hat, wie z. E. das Vergnügen über GOtt; oder über eine Sache, die wir bloß von ihrer guten Seite betrachten. Alsdenn können uns die Unvollkommenheiten derselben entweder unbekannt seyn, oder wir abstrahiren von ihnen, oder wir stellen uns dieselben bloß symbolisch vor. So genießt sogar mancher Sünder über die Liebe, über eine gute Malzeit, über die ersten Ausübungen der Sünde, ein reines Vergnügen. Wenn wir uns aber etwas bloß als ein Uebel anschauend vorstellen, so entsteht daher ein **bloßes Mißvergnügen**, welches mit gar keinem Vergnügen vermischt ist. Ein bloßes Mißvergnügen entsteht allemal, wenn uns an einer bösen Sache die Vollkommenheiten derselben ganz unbekannt sind, oder wenn wir von ihnen abstrahiren, oder wenn wir uns dieselben bloß symbolisch vorstellen. So geht es mehrentheils uns Menschen, wenn wir in eine Noth verwickelt sind. Wir schauen dieselbe anfangs bloß von der bösen Seite an, und wenn uns auch jemand die gute Seite derselben zeigt, so stellen wir uns dieselbe doch nur symbolisch vor. Nun geschieht es sehr ofte, daß wir in einem Gegenstande seine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zugleich anschauen, und alsdenn empfinden wir über denselben zugleich ein Vergnügen und Mißvergnügen. Und da ist, ein dreyfacher Fall, möglich. Erstlich wenn das Vergnügen und Mißvergnügen über eine und eben dieselbe Sache einander gleich sind, wenigstens so viel man merken kan, und alsdenn stehen wir in dem **Zustande des Gleichgewichts in Absicht auf dieselbe Sache**. Dahin gehören alle die Fälle, in denen wir zwar geneigt sind eine Sache zu begehren oder zu verabscheuen, allein in denen wir noch zu keinem Entschlusse kommen können, welches unter beyden

man

man thun will. Zum andern, wenn das Vergnügen über eine Sache stärker ist als das Mißvergnügen, welches wir zu eben der Zeit über dieselbe empfinden, und alsdenn haben wir ein **süsses Mißvergnügen**, z. E. über eine vortrefliche Tragoedie, oder wenn wir einem guten Freunde einen Dienst leisten, der uns beschwerlich ist. Zum dritten, wenn das Mißvergnügen über eine Sache stärker ist, als das Vergnügen, welches wir zu eben der Zeit über dieselbe empfinden, und alsdenn haben wir **ein bitteres Vergnügen**, und hieher gehören alle die Fälle, da man etwas thut, welches uns mehr Verdruß als Vergnügen macht, als wenn man mit Gewalt eine Arzeney nimt, die uns sehr ekelhaft ist. Nun sind, alle endliche Dinge, gut und böse zugleich §. 199. Wenn man also ein endliches Ding betrachtet, wie es in seinem ganzen Umfange beschaffen ist, so muß es uns gefallen und mißfallen zugleich, und kein einziges derselben kan uns ein reines Vergnügen, oder ein blosses Mißvergnügen geben. Wenn wir also wollen, so kan uns allemal alles Böse in der Welt einiges Vergnügen geben, und man kan es sich nicht befremden lassen, wenn alle zeitlichen Güter uns ein Mißvergnügen verursachen.

§. 659.

Eine Vollkommenheit, in so ferne sie sinnlich erkannt wird, heißt **eine Schönheit**; und eine Unvollkommenheit, in so ferne sie auf eben die Art erkannt wird, heißt **eine Häßlichkeit**. Jederman gibt zu, daß das wahre Schöne was guts und vollkommenes sey, und daß das wahre Häßliche was böses und unvollkommenes sey. Allein man nennt eine Vollkommenheit nicht eher schön, bis man sie nicht sinnlich sich vorstelt, und eine verworrene innerliche Empfindung davon hat. Daher sagt man: der Wein schmeckt schön, eine Blume riecht schön, eine Music klingt schön, ein Gesicht sieht schön aus. Und eben so nennt man eine Unvollkommenheit nicht eher häßlich, bis man sie nicht sinnlich sich vorstelt, und eine verworrene innerliche

nerliche Empfindung davon hat. Daher sagt man: eine Speise schmeckt garstig oder häßlich, ein häßlicher Geruch, ein häßliches Gesicht u. s. w. Es kan seyn, daß man diese Wörter ofte in einer andern Bedeutung nimt; allein wo ist ein Wort zu finden, welches beständig in einerley Bedeutung gebraucht wird? So viel aber ist klar, daß das, was wir die Schönheit nennen, alsbald verschwindet, so bald man sich seine Vollkommenheit deutlich vorstelt, z. E. wenn man sich die Accorde in der Music, durch geometrische Verhältnisse in Zalen, vorstelt. Und wenn man die häßlich klingenden Töne eben so vorstelt, so fühlt man die Häßlichkeit gar nicht mehr. Da nun das Vollkommene ein Vergnügen, und das Unvollkommene ein Mißvergnügen verursacht, wenn beydes anschauend erkannt wird §. 651. so ist es auch ganz natürlich, daß uns das Schöne gefält und das Häßliche mißfällt, wenn wir beydes anschauend erkennen, und es ist unmöglich, daß das Vergnügen an den Schönheiten und das Mißvergnügen über die Häßlichkeiten überhaupt eine Sünde seyn solte.

§. 660.

Alles unser Vergnügen und Mißvergnügen ist veränderlich, weil es würkliche Bestimmungen unserer Seele sind, die ein endliches Ding ist, und die Würklichkeit aller endlichen Dinge veränderlich ist §. 193. Beyde entstehen aus einer anschauenden Erkenntniß, und so bald dieselbe verändert wird, werden sie auch verändert §. 651. Nun ist unsere Erkenntniß, vielen und mannigfaltigen Veränderungen, unterworfen: bald wird sie klärer, bald dunkeler; bald stärker, bald schwächer; bald gröſſer und den Gegenständen proportionirter, bald kleiner; bald verändert sich unsere wahre Erkenntniß in eine falsche, bald die falsche in eine richtige; bald wird sie gewisser, bald ungewisser. Alle diese Veränderungen verändern auch, das Vergnügen und Mißvergnügen. Ja das Vergnügen über eine Sache kan ganz aufhören, wenn unsere Erkenntniß aufhört anschauend zu seyn, und kan wohl gar mit Recht oder Unrecht in

ein

ein Mißvergnügen verwandelt werden, wenn wir die Sache nicht mehr als gut, sondern als böse betrachten. Auf eine ähnliche Art kan das Mißvergnügen über eine Sache ganz aufhören, und wohl gar in ein Vergnügen verwandelt werden. Manchmal verändern sich auch die Gegenstände, das Gute wird böse, und das Böse gut, und es ist also ganz natürlich, daß sich unser Vergnügen und Mißvergnügen über solche Dinge ebenfals ändert. Es ist also unmöglich, und wider alle Erfahrung, daß wir irgends ein Vergnügen und Mißvergnügen haben solten, welches ganz unveränderlich wäre. Unterdessen versteht es sich von selbst, daß einiges Vergnügen und Mißvergnügen schwerer verändert werden kan, als ein anderes, und da nennt man jene **ein beständiges** und **dauerhaftes Vergnügen und Mißvergnügen**, und die übrigen, die leichter geändert werden können, heissen **ein veränderliches** oder **vergängliches Vergnügen** und **Mißvergnügen**. Es komt hier nicht vornemlich, auf den Gegenstand, an: denn unser Vergnügen über GOtt, und andere unveränderliche Dinge, ist nur leider ofte gar zu veränderlich. Wenn ein Vergnügen und Mißvergnügen, auf einer richtigen und gewissen Erkenntniß, beruhet, so ist es dauerhaft. Und sonderlich rechnet man, zu dem dauerhaften Vergnügen, alles Vergnügen, welches nicht leicht ganz aufhören, und in ein Mißvergnügen verwandelt werden kan; und zu dem dauerhaften Mißvergnügen alles dasjenige, was nicht leicht aufhören, und in ein Vergnügen verwandelt werden kan. Das Vergnügen über die Sünde ist sehr veränderlich. Ehe man sichs versieht gehn dem Sünder die Augen auf, und es verwandelt sich dasselbe in ein herbes Mißvergnügen.

Das andere Capitel,
Von dem Begehrungsvermögen selbst.

Der erste Abschnit,
Von dem Begehrungsvermögen überhaupt.

§. 661.

Wenn wir uns einen recht deutlichen Begrif, von einer Begierde und von einer Verabscheuung, machen wollen; so müssen wir dasjenige, was dabey in dem Körper vorgeht, absondern: denn das gehört nicht wesentlich zu der Begierde und Verabscheuung, sondern es ist nur bey manchen Begierden und Verabscheuungen nöthig, um sie völlig zu vollstrecken. Nun wollen wir uns nur Ein Beyspiel vorstellen, wenn wir hungern und eine Speise begehren, und eine andere verabscheuen. In dem ersten Falle stellen wir uns 1) ein Vergnügen über die Speise vor, nach welcher wir Verlangen tragen. Was uns gar nicht gefält, das begehren wir auch nicht. 2) Wir sehen dieses Vergnügen vorher, und erkennen, daß es in uns würklich gemacht werden könne. Ganz unbekante Güter begehren wir nicht, und was wir uns in Absicht auf uns als kein zukünftiges Gut vorstellen, das begehren wir auch nicht. Niemand hungert nach einer Speise, die ihm ganz unbekannt ist, und welcher unverrückter Mensch begehrt die königliche Würde, wenn er zwar ein Vergnügen drüber hat, allein sie nicht als ein Gut vorhersieht, welches ihm bevorsteht? 3) Wir erkennen zum voraus, daß dieses Vergnügen durch unsere Kräfte könne hervorgebracht werden, und wir bemühen uns daher, dasselbe zu würken. Und daher entsteht es nun, daß wir durch unsern Körper alles dasjenige thun, was bey dem Essen geschieht, weil sonst das Vergnügen über die Speise nicht entstehen kan. Unterdessen sieht ein jedweder, daß in unserer Seele die gröste Begierde nach einer Speise seyn kan, obgleich der Körper

die

die Bewegungen nicht vornimt, welche wir vorzunehmen pflegen, wenn wir essen. Folglich entsteht noch keine Begierde, wenn wir gleich ein Vergnügen über ein bevorstehendes Gut vorhersehen, so lange wir nicht vorauserkennen, daß es durch unsere Kraft hervorgebracht werden könne. Gesetzt, daß mir morgen etwas sehr angenehmes bevorstehe, und daß ich es auch vorhersehe: da ich erkenne, daß es über mein Vermögen geht, die Zeit zu beschleunigen; so werde ich auch nicht begehren, daß der morgende Tag heute kommen soll, ich müste denn in der Verwirrung meiner Erkenntniß selbst nicht recht wissen, was ich begehre. Folglich **begehren wir**, wenn wir uns bemühen, oder bestreben, oder wenn wir die Kraft unserer Seele bestimmen, ein vorhergesehenes Vergnügen würklich zu machen, oder eine vorhergesehene Vorstellung, die uns vergnügt, gegenwärtig zu machen. **Die Begierden** sind Bestrebungen, oder Bemühungen, oder Bestimmungen der Kraft unserer Seele, ein vorhergesehenes Vergnügen hervorzubringen. Nicht ein jedes Vergnügen verursacht eine Begierde, und noch vielweniger ist das Vergnügen selbst eine Begierde.

§. 662.

Nun setze man, daß ich eine Speise vor mir sehe, vor der mir ekelt: so verabscheue ich sie, wenn ich sie nicht genieße, und wenn ich wohl gar den ersten Bissen, den ich in den Mund gesteckt, wieder von mir werfe. Und da lehrt die Erfahrung, daß bey dieser Verabscheuung folgende Stücke vorkommen. 1) Wir stellen uns ein Mißvergnügen, eine Empfindung vor, die uns mißfält. Was uns ganz gleichgültig ist, was uns gar nicht mißfält, das verabscheuen wir auch nicht. 2) Wir sehen dieses Mißvergnügen vorher, und stellen uns vor, daß es uns bevorstehe. Ein Uebel mag uns noch so unangenehm seyn, stellen wir uns vor, daß wir vor demselben ganz sicher sind, und daß es uns gar nicht bevorstehe, so verabscheuen wir es auch nicht; wir müsten denn, in der Verwirrung des

Gemüths

Gemüths, uns einbilden, daß es uns bevorstehe. 3) Wir erkennen zum voraus, daß es durch unsere Kräfte könne gehindert werden, und wir bemühen uns daher, es zu verhindern. Was wir uns als ein bevorstehendes aber ganz unvermeidliches Uebel und Mißvergnügen vorstellen, das kan uns zwar einen grossen Schmerz verursachen; allein wir verabscheuen es nicht, es müste denn unser Gemüth in einer grossen Unordnung seyn. Ein Missethäter, der geköpft werden soll, wird zwar sehr mißvergnügt seyn können, allein wer tadelt ihn nicht, wenn er seine Strafe verabscheuet, oder sich bemühet, sie zu hindern? Folglich **verabscheuen wir**, wenn wir uns bemühen, oder bestreben, oder wenn wir die Kraft unserer Seele bestimmen, ein vorhergesehenes Mißvergnügen, oder eine vorhergesehene Empfindung, die uns mißfält, zu verhindern. Da nun etwas gehindert wird, wenn sein Gegentheil würklich wird §. 174. so verabscheuen wir eine Sache, wenn wir ihr Gegentheil begehren. **Die Verabscheuungen** sind Bestrebungen, oder Bemühungen, oder Bestimmungen der Kraft unserer Seele, ein vorhergesehenes Mißvergnügen zu verhindern. Nicht ein jedwedes Mißvergnügen verursacht eine Verabscheuung, und noch vielweniger ist das blosse Mißvergnügen eine Verabscheuung. Was der Körper bey den Verabscheuungen thut, gehört nicht selbst zu der Verabscheuung: denn unsere Seele kan z. E. eine Arzney verabscheuen, und wir schütten sie doch manchmal mit Gewalt in den Hals. Man kan also sagen, daß, gleichwie die Begierden unserer Seele nichts anders sind, als Bemühungen ihrer Kraft, eine vorhergesehene angenehme innerliche Empfindung hervorzubringen; also die Verabscheuungen derselben in dem Bestreben ihrer Kraft bestehen, vorhergesehene unangenehme innerliche Empfindungen zu verhindern.

§. 663.

Da wir nun begehren und verabscheuen, so kan auch die Seele begehren, und verabscheuen §. 61. und sie besitzt also ein Vermögen dazu, und das ist **das Begehrungsvermö-**

vermögen. Man nennt es auch manchmal den Willen, und da braucht man das Wort in einer weitern Bedeutung. Ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß da die Seele eine Vorstellungskraft der Welt ist, ihre ganze Geschäftigkeit darin bestehe, daß sie immer andere und andere Vorstellungen in sich hervorbringt. Da nun darin das Begehren besteht, so sind die Begierden die Handlungen der Kraft der Seele, und eine würkliche Seele begehrt unaufhörlich, weil eine würkliche Substanz unaufhörlich handeln muß §. 169. 164. Zugleich erhellet auch, aus den bisherigen Erklärungen der Begierden und Verabscheuungen, das Gesetz, welches die Natur dem Begehrungsvermögen vorgeschrieben hat. Nemlich: **wenn wir von einem vorhergesehenen Vergnügen erkennen, daß es durch unsere Kraft könne hervorgebracht werden, so bemühen wir uns, es zu würken,** und das ist das Gesetz, nach welchem alle unsere Begierden entstehen §. 661. Und **wenn wir von einem vorhergesehenen Mißvergnügen zum voraus erkennen, daß es durch unsere Kraft könne gehindert werden, so bemühen wir uns, es zu verhindern.** Dieses ist das Gesetz, nach welchem alle unsere Verabscheuungen erfolgen §. 662. Daher ist klar, daß, der Grund aller unserer Begierden und Verabscheuungen, in angenehmen oder unangenehmen Vorhersehungen und Vorauserkennungen liege; oder daß die Kraft unserer Seele, durch vorhergehende angenehme und unangenehme Vorhersehungen und Vorauserkennungen, bestimt werde zu begehren und zu verabscheuen. Freylich können wir Begierden und Verabscheuungen haben, bey denen wir uns der Bestimmungsgründe nicht bewußt sind. Allein daraus folgt nicht, daß keine solche Gründe vorhanden sind. Wenn eine Begierde und Verabscheuung, oder, mit einem Worte, eine Geschäftigkeit der Vorstellungskraft der Seele nicht, aus einer vorhergehenden Erkenntniß, entstünde, so müste sie entweder übernatürlicher Weise entstehen, oder gar keinen Grund haben, und das letzte ist schlechterdings

unmöglich. Diese Gesetze des Begehrungsvermögens entdecken uns, die Weisheit und Güte des Urhebers unserer Natur. Je unvollkommener ein Ding ist, desto mehr Verneinungen sind in ihm, und desto mehr nähert es sich dem Nichts und dem Untergange; je vollkommener es aber ist, desto weiter ist es von seinem Untergange und von dem Nichts entfernt. Da nun unsere Seele, wie alle denkende Wesen, einen Trieb zu ihrer Erhaltung, und einen Abscheu vor ihrem Untergange hat; so äussert sich beydes dadurch, daß wir nichts anders begehren, als was wir uns als gut, und nichts anders verabscheuen, als was wir uns als böse vorstellen. Dadurch ist die Kraft der Seele bestimt, ihre Vollkommenheit zu würken und ihre Unvollkommenheit zu verhindern, und sich folglich immer weiter von dem Nichts und dem Untergange zu entfernen. Ja da die Seele ein Theil der besten Welt ist, in dieser Welt aber immer die meisten und grösten Vollkommenheiten, die jedesmal in ihr möglich sind, hervorgebracht werden müssen; so hat, das Begehrungsvermögen der Seele, diesen Gesetzen unterworfen werden müssen. Denn die denkenden Wesen sind in der Welt, unter der Aufsicht GOttes, die Baumeister, welche nach Einsichten den Bau der besten Welt fortsetzen. Sie muſten also nothwendig so eingerichtet werden, daß sie nur dasjenige begehren können, was ihnen gut zu seyn dünkt, und dasjenige nur verabscheuen, was sie sich als böse vorstellen.

§. 664.

Wir nehmen also durch die Erfahrung an, daß wir nichts begehren können, als in so ferne wir es uns als gut vorstellen, und solte es auch gleich was böses seyn; und daß wir nichts verabscheuen können, als in so ferne wir es uns als böse vorstellen, und solte es auch gleich was guts seyn. Mit dieser Theorie kan es vollkommen bestehen, daß wir viel Guts nicht begehren, und viel Böses nicht verabscheuen, wie uns die Erfahrung lehrt. Nemlich wir begehren das Gute nicht: 1) was uns ganz unbekannt ist; denn dasselbe

kan

kan uns nicht gefallen §. 648. und es ist unmöglich, daß wir Güter begehren solten, die uns ganz unbekannt sind. 2) Was wir bloß symbolisch erkennen. Gegen dergleichen Güter sind wir ganz gleichgültig §. 648. und können sie also unmöglich begehren. So erkennen viele Gelehrte GOtt, die Tugend, die Religion; weil aber ihre Erkenntniß bloß symbolisch ist, so haben sie keine Begierde nach diesen Dingen. 3) Was uns durch einen Irrthum mißfält. Alsdenn stellen wir uns das Gute als böse vor, und weil das Begehrungsvermögen blind ist, und durch die Erkenntniß geleitet wird, so ist es so weit entfernt, daß wir dasselbe begehren solten, daß wir vielmehr dasselbe verabscheuen. Weil vielen Menschen die Tugend mißfält, so verabscheuen sie dieselbe. 4) Was uns zwar gefält, was wir aber nicht vorhersehen. Alsdenn erkennen wir, daß es ganz vergeblich sey, ein solches Gut zu begehren. Wem gefält nicht die Allwissenheit, wenn wir sie in der Gottesgelahrheit gehörig untersuchen? Allein welcher vernünftiger Mensch begehrt, allwissend zu werden? 5) Was uns zwar gefält, und was wir auch vorhersehen, allein wovon wir gar nicht zum vorauserkennen, daß es durch unsere Kraft könne hervorgebracht werden. Alsdenn erkennen wir die Vergeblichkeit unserer Begierde darnach, und wir erwarten dieses zukünftige Gut geruhig §. 661. Eben so kan man zeigen, daß wir viel Böses gar nicht verabscheuen: 1) was uns ganz unbekannt ist. Solche Dinge können uns gar nicht mißfallen §. 648. und folglich können wir sie auch nicht verabscheuen. 2) Was wir uns bloß symbolisch vorstellen: denn gegen solche Dinge sind wir ebenfals ganz gleichgültig §. 648. und da sie uns also nicht mißfallen, so verabscheuen wir sie auch nicht. So haben viele Weltweise eine Erkenntniß von dem Laster, da dieselbe aber bloß symbolisch ist, so verabscheuen sie dasselbe nicht. 3) Was uns gefält, weil wir es uns durch einen Irrthum als was Gutes vorstellen. Es ist so weit entfernt, daß wir solche Uebel, die uns gefallen, verabscheuen solten, daß wir sie vielmehr

begehren. So begehren wir Menschen das Laster, weil uns ein bezaubernder Irrthum verleitet, an demselben ein Vergnügen zu finden. 4) Was uns zwar mißfält, was wir aber gar nicht vorhersehen: denn wir erkennen, daß wir eine ganz vergebliche Arbeit thun würden, wenn wir dergleichen Uebel verabscheuen wolten. Denn da sie uns gar nicht bevorstehen, wenigstens unserer Meinung nach, so ist es auch ganz unnöthig, uns zu bemühen, sie zu verhindern. So können wir von manchen Krankheiten mit Verdruß reden, weil wir sie aber nicht zu befürchten haben, so verabscheuen wir sie auch nicht. 5) Was uns zwar mißfält, und was wir auch vorhersehen, wovon wir aber nicht zum voraus erkennen, daß wir es durch unsere Kraft hindern können. Alsdenn betrachten wir es als ein ganz unvermeidliches Uebel, wir unterwerfen uns demselben, und wir bemühen uns nur, es so gut zu ertragen, als möglich ist §. 662.

§. 665.

Wenn man die Begierden und Verabscheuungen, in Absicht auf ihre Ursachen in der Seele, betrachtet; so entstehen sie sämtlich aus der anschauenden Erkenntniß, aus der Beurtheilung der Dinge, aus dem Vergnügen und Mißvergnügen, aus einer Vorhersehung, und Vorauserkennung §. 663. Nun werden, alle diese Arten der Vorstellungen, durch die Kraft der Seele gewürkt, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Leibes vorstelt, wie in dem vorhergehenden gezeigt worden. Folglich müssen auch, die Begierden und Verabscheuungen, durch diese Kraft gewürkt werden. Wenn die Vorstellungskraft der Welt, den hinreichenden Grund der Begierden und Verabscheuungen, würklich macht; so ist gar kein Zweifel, daß sie nicht auch dieselben selbst würklich machen solte. Betrachtet man aber die Begierden und Verabscheuungen selbst, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach; so sind sie nichts anders, als die mannigfaltigen Geschäftigkeiten und Handlungen der Vorstellungskraft der Seele. Die Erkenntniß, welche

in

in der Seele nach und nach würklich wird, wird entweder bloß als eine Abbildung ihrer Gegenstände betrachtet, und in so ferne hanget sie von den verschiedenen Erkenntnißvermögen ab; oder man betrachtet sie in Absicht auf ihre Hervorbringung durch die Kraft der Seele, und in so ferne wird sie durch eine Begierde gewürkt. Eine jede Kraft handelt, wenn sie würklich ist. Und wer zweifelt daran, daß eine handelnde Kraft ihre Handlungen würke? In so ferne also die Vorstellungskraft handelt, und dadurch ihre Vorstellungen würkt, in so ferne ist sie eine Begehrungskraft. Die neuern Weltweisen erklären die Seele durch eine Vorstellungskraft der Welt, und man hat ihnen deswegen vorgeworfen, als wenn sie der Seele bloß einen Verstand zuschreiben, sie in einen blossen todten Spiegel verwandeln, und ihr keinen Willen beylegen. Allein diese Leute verstehen die Sache nicht recht. Der Verstand ist ein blosses Vermögen, nicht aber die thätige Vorstellungskraft, die wir der Seele zuschreiben. Die Vorstellungen sind nicht blosse Leiden, und eine Vorstellungskraft ist kein todter Spiegel. Und wenn man bloß dasjenige betrachtet, was in der Seele selbst bey den Begierden und Verabscheuungen vorgeht; so geschieht dabey nichts weiter, als daß wir uns bemühen, eine vorhergesehene Empfindung hervorzubringen, oder zu verhindern. Weil nun dieses ofte nicht anders bewerkstelliget werden kan, als wenn in der Körperwelt, der Gegenstand der Empfindung, würklich gemacht oder verhindert wird; so ist es eine Würkung der Begierden und Verabscheuungen, welche aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper entsteht, daß wir durch den Körper unsere Begierden und Verabscheuungen zu vollstrecken suchen.

§. 666.

Das Begehrungsvermögen ist verschiedener Grade der Vollkommenheit fähig, welche überhaupt nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Begierden und Verabscheuungen wir auf

einmal oder nach und nach haben, je öfter wir begehren und verabscheuen, folglich je mehr Guts wir begehren und je mehr Böses wir verabscheuen, desto grösser ist das Begehrungsvermögen. Ein Mensch, der wenige Begierden und Verabscheuungen hat, der verräth eben dadurch eine grosse Schwäche seines Begehrungsvermögens. 2) Je grösser und stärker unsere Begierden und Verabscheuungen sind, oder je grösser das Gute und das Vergnügen ist, welches wir durch eine Begierde würklich machen, und je grösser das Uebel und Mißvergnügen ist, welches wir zu verhindern suchen, desto grösser ist unser Begehrungsvermögen. 3) Je grösser und vollkommener die Ursachen unserer Begierden und Verabscheuungen sind, folglich je grösser und vollkommener das Vergnügen und Mißvergnügen, die Vorhersehung und Vorauserkennung, und die dazu gehörigen Erkenntnißvermögen sind, desto grösser und vollkommener ist das Begehrungsvermögen. Je kleiner und unvollkommener aber diese Ursachen sind, desto kleiner und unvollkommener ist auch das Begehrungsvermögen. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Begehrungsvermögens hanget also, von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Erkenntnißvermögens, ab. Diese Grade können, in besondern Fällen, auf eine mannigfaltige Art, mit einander vermischt seyn. Die Kleinigkeit eines Grundes unserer Begierden kan, durch die überschwengliche Grösse eines andern, so reichlich ersetzt werden, daß dennoch eine starke Begierde entstehen kan. Ofte begehren wir ein Gut sehr stark, dessen Vorhersehung und Vorauserkennung sehr schwach ist, wenn es uns nur ein ungemein grosses Vergnügen macht. Daher verabscheuen wir manche Uebel, die unvermeidlich sind, sehr stark, weil wir ein so erstaunliches Mißvergnügen drüber empfinden, daß wir kaum merken, daß es uns unvermeidlich sey. Aus allen diesen Untersuchungen erhellet demnach, daß die Begierden und Verabscheuungen unserer Seele bald grösser bald kleiner seyn können, und da versteht man, durch Gemüthsbewe-

bewegungen oder Affecten, alle grössere Begierden und Verabscheuungen, in so ferne sie aus einer klaren Erkenntniß entstehen. Wenn ein Mensch liebt, haßt, sich fürchtet, zornig ist, so befindet er sich in einer Gemüthsbewegung. Nun kan jederman aus seiner eigenen Erfahrung wissen, daß er alsdenn merklich grosse Begierden und Verabscheuungen habe, weil er in diesen Zuständen so sehr geschäftig ist, und daß er sich der Gründe bewußt sey, weswegen er eine so grosse Begierde und Verabscheuung hat. Folglich entstehen, die Gemüthsbewegungen, aus einer klaren Erkenntniß.

§. 667.

Wenn wir begehren und verabscheuen, so haben wir allemal Bewegungsgründe, warum wir den Gegenstand begehren oder verabscheuen. Denn wenn wir begehren, so brauchen wir unsere Kraft, um etwas, das uns gut zu seyn scheint, hervorzubringen, und wenn wir verabscheuen, so begehren wir, das Gegentheil einer Sache §. 661. 662. Folglich haben wir, bey allen unsern Begierden und Verabscheuungen, einen Zweck, den wir zur Absicht haben §. 266. 267. Folglich entstehen, alle unsere Begierden und Verabscheuungen, aus Bewegungsgründen §. 267. welche deshalb **Triebfedern des Gemüths** genannt werden, weil sie die Kraft der Seele spannen und anstrengen. Diese Triebfedern des Gemüths bestehen nicht bloß, in dem Vergnügen und Mißvergnügen über den Gegenstand selbst; sondern auch in einer Vorhersehung und Vorauserkennung, daß wir im Stande sind, den Gegenstand hervorzubringen, oder zu verhindern §. 663. 664. Folglich können wir angetrieben werden, etwas zu begehren, wenn wir uns nicht nur dasselbe vor sich als was Guts anschauend vorstellen, sondern wenn wir es auch in den zukünftigen Umständen betrachten, und anschauend erkennen, daß wir alle Mittel in unserer Gewalt haben, oder haben können, es hervorzubringen, daß diese Hervorbringung leichte sey, und daß die Schwierigkeiten und Hindernisse derselben gehoben werden

können. Und eben so werden wir nicht nur angetrieben etwas zu verabscheuen, wenn wir es vor sich betrachtet als etwas Böses anschauend erkennen, sondern wenn wir es auch in den zukünftigen Umständen anschauen, und gewahr werden, daß wir alle Mittel in unserer Gewalt haben oder haben können, es zu verhindern, daß diese Verhinderung leicht sey, und daß die Schwierigkeiten derselben nicht unüberwindlich sind. Manche Redner bilden sich ein, daß sie einem Menschen, den sie antreiben wollen, etwas zu begehren oder zu verabscheuen, hinlängliche Bewegungsgründe vorgestelt haben, wenn sie ihm dasselbe als angenehm oder unangenehm, als gut oder als böse vorgestelt haben. Allein wenn sie vergessen, eine gehörige Vorhersehung und Vorauserkennung zugleich hervorzubringen, so werden diese Bewegungsgründe niemals hinlänglich seyn, eine Begierde und Verabscheuung zu erwecken. Nun theilt man alle Erkenntniß in **eine rührende Erkenntniß** ein, und in **eine Erkenntniß, die nicht rührt.** Jene wird auch im weitern Verstande eine lebendige Erkenntniß, und eine practische Erkenntniß genannt, und diese heißt im weitern Verstande eine todte Erkenntniß. Jene besteht in einer jedweden Erkenntniß, in so ferne sie Bewegungsgründe enthält; und in so ferne eine Erkenntniß keine Bewegungsgründe enthält, in so ferne rührt sie nicht. Folglich ist alle symbolische Erkenntniß, in so ferne sie symbolisch ist, in Absicht auf ihren Gegenstand, und eine jedwede Erkenntniß, die uns gleichgültig läßt, eine Erkenntniß, die nicht rührend ist §. 647. 648. Bloß die anschauende Erkenntniß ist rührend §. 647. Wenn wir uns also in dem Zustande eines reinen Vergnügens, eines blossen Mißvergnügens, des Uebergewichts des Vergnügens oder Mißvergnügens, befinden; so ist unsere dermalige ganze Vorstellung, rührend §. 658. 653. Eine Erkenntniß, welche nicht rührend ist, wird **eine speculativische Erkenntniß** genannt, wenn sie sonst sehr vollkommen ist. Eine Erkenntniß kan sehr weitläuftig, richtig, groß, klar und gewiß seyn. Weil

sie

sie aber dieser Vollkommenheiten ohnerachtet bloß symbolisch seyn kan, so rührt sie nicht. So haben viele Menschen eine vortrefliche Erkenntniß von GOtt, der ofte nichts weiter fehlt, als daß sie nicht rührend ist. Daher sagt man, daß diese Leute, die ganze Lehre von GOtt, in eine trockene Speculation verwandeln. Und hieraus erhellet nun, daß es ausser der Weitläuftigkeit, Grösse, Wahrheit, Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß §. 489. 490. 491. 505. noch eine sechste Hauptvollkommenheit derselben gebe, die von den übrigen unterschieden ist, und von ihnen nicht nothwendig abhanget, nemlich das Rührende einer Erkenntniß. Eine armselige, kleine, falsche, dunkele und ungewisse Erkenntniß kan rührend seyn. So viel aber ist unleugbar, daß eine rührende Erkenntniß allemal vollkommener ist, als eine Erkenntniß, die nicht rührt, wenn sie übrigens einander gleich sind. Jene ist unleugbar stärker als diese, und also auch vollkommener §. 493. Ja sie stimt zu mehrern Zwecken, weil sie geschickt ist, Begierden und Verabscheuungen zu erwecken. Folglich je rührender die Erkenntniß ist, oder je mehrere und stärkere Begierden und Verabscheuungen sie erwecken kan, je weitläuftiger, grösser, richtiger, klärer und gewisser sie zu gleicher Zeit ist, desto grösser und vollkommener ist sie; je weniger sie aber rührt, desto kleiner und unvollkommener ist sie.

§. 668.

Wenn wir begehren, so strengen wir unsere Kraft an, um ein vorhergesehenes Vergnügen, samt seinem Gegenstande, hervorzubringen §. 661. und wenn wir verabscheuen, so strengen wir unsere Kraft an, um ein vorhergesehenes Mißvergnügen, samt seinem Gegenstande, zu verhindern §. 662. Da nun die unleugbare Erfahrung lehrt, daß eine Vorstellung, ein Vergnügen und Mißvergnügen, eine Sache, immer schwerer hervorzubringen und zu verhindern ist, als eine andere: so kan nicht ein jedes Vergnügen und Mißvergnügen durch eine jede Anstrengung unserer Kraft,

gewürkt und verhindert werden; sondern es wird, in einem jedweden Falle, zu dem Ende ein gewisser bestimter Grad unserer Kraft erfodert §. 255. Hierauf gründet sich, eine doppelte Eintheilung unserer Begierden und Verabscheuungen. 1) Sie sind entweder **würkende Begierden und Verabscheuungen**, oder **unwürkende**. Jene sind solche starke Anstrengungen unserer Kraft, als nöthig ist, um den begehrten Gegenstand würklich zu machen, und den verabscheuten zu verhindern. Sind unsere Begierden und Verabscheuungen nicht so groß und stark, so sind sie unwürkend. Wir können allemal aus dem Erfolge abnehmen, ob unsere Begierden und Verabscheuungen würkend sind, oder nicht. Gesetzt ein Mensch begehre die Tugend, und verabscheue das Laster: übt er würklich die Tugend aus, und unterläßt er würklich das Laster; so sind seine Begierden und Verabscheuungen würkend: denn eine Würkung kan unmöglich erfolgen, wenn nicht die Handlung, wodurch sie gewürkt wird, groß genug ist. Wenn er aber die Tugend nicht ausübt, und das Laster nicht unterläßt; so sind seine Begierden und Verabscheuungen unwürkend, und wenn er auch ein noch so grosses Geschrey, von der Aufrichtigkeit seines Herzens, machen solte. Zum 2) sind die Begierden und Verabscheuungen entweder **entschliessende, beschliessende Begierden und Verabscheuungen**, oder **Begierden und Verabscheuungen, die nicht entschliessend sind**, oder die mit keinem Entschlusse verbunden sind. Jene sind so groß, daß sie, unserer Vorauserkennung nach, hinlänglich sind, den Gegenstand zu würken oder zu verhindern; diese aber sind unserm Bedünken nach kleiner, als zur Hervorbringung oder Verhinderung des Gegenstandes nöthig ist. Wenn wir etwas beschliessen, so sind wir allemal versichert, daß wir die Sache zu Stande bringen werden. So lange wir aber eine Sache noch nicht beschliessen, so lange sehen wir selbst, daß sie nicht zu Stande kommen werde, wenn wir sie nicht stärker mit der Zeit begehren, als vor der Hand geschieht. Nun können

wir

wir uns, in diesem Stücke, gewaltig irren. Folglich ist es, einmal, möglich, daß wir einen Grad unserer Kraft für hinlänglich halten können, um eine Sache hervorzubringen oder zu verhindern, der doch nicht hinreichend ist: weil wir unsere Kräfte durch ein Vergrösserungsglaß betrachten, uns mehr Geschicklichkeit zutrauen als wir besitzen, die künftigen Hindernisse nicht sehen, oder ihre Wegräumung für leichter halten als sie in der That ist u. s. w. Folglich können, unsere beschliessenden Begierden und Verabscheuungen, unwürkend seyn. Wie ofte beschliessen wir Menschen nicht einen Rath, aus welchem nichts wird? Der Naturalist entschließt sich, vollkommen tugendhaft durch seine eigenen Kräfte zu werden; allein er ist dazu zu ohnmächtig. Und zum andern können wir unsere Kräfte für kleiner halten, als sie sind, wir können uns weniger Geschicklichkeit zutrauen als wir haben, wir können uns Hindernisse vorstellen wo keine sind, und kleine Hindernisse können uns unüberwindlich zu seyn scheinen u. s. w. Folglich können wir aus Zaghaftigkeit ofte etwas nicht beschliessen, und wir machen es doch würklich, und es können also Begierden und Verabscheuungen würkend seyn, die nicht beschliessend sind. Der Fromme geräth ofte in den Zustand eines ängstlichen Gewissens, und da bildet er sich ein, er werde eine Versuchung nicht überwinden können; wenn es aber zum Treffen komt, kan ers doch. Mancher Studierender hat sich nicht entschlossen, ein grosser Gelehrter zu werden. Er studiret zaghaftig fort, und wird doch ein grosser Gelehrter.

§. 669.

Die rührende Erkenntniß verursacht Begierden, und Verabscheuungen §. 667. So viel Arten der Begierden und Verabscheuungen es also giebt, in so viel Arten kan man die rührende Erkenntniß abtheilen. Folglich kan man, vermöge des vorhergehenden Absatzes, diese Erkenntniß auf eine zweyfache Weise eintheilen. Einmal in die lebendige, und todte Erkenntniß. Jene verursacht würkende Begierden und Verabscheuungen; und diese verursacht entweder

weder gar keine Begierden und Verabscheuungen, oder doch nur solche, die nicht würkend sind, und solten sie auch gleich entschliessend, und mit einem Vorsatze verbunden seyn §. 669. So nimt man die Wörter, lebendige und todte Erkenntniß, in einer engern Bedeutung, als es §. 667. geschehen ist. So sagt man: daß ein unbekehrter Mensch eine todte Erkenntniß von den göttlichen Wahrheiten habe, weil er durch dieselbe nicht würklich from wird, ob man gleich zugesteht, daß einem Unbekehrten die Frömmigkeit gefallen könne, daß er sie begehren könne, und wohl gar sich entschliessen könne, from zu seyn. Der Bekehrte aber bekomt, in der Wiedergeburt, eine lebendige Erkenntniß, und die ist mit der Ausführung verbunden. Eine solche Erkenntniß ist allemal zu den Handlungen zureichend, und sie ist jederzeit mit der gehörigen Ausübung verbunden. Man kan demnach allemal aus dem Ausgange erkennen, ob die Erkenntniß lebendig oder todt sey. Eine jedwede rührende Erkenntniß hat eine rührende und bewegende Kraft, welche in den Bewegungsgründen der Erkenntniß, die sie in sich enthält, besteht §. 667. Und das Leben der Erkenntniß besteht in derjenigen Kraft, wodurch sie würkende Begierden und Verabscheuungen verursacht; die Kraft einer todten Erkenntniß ist, eine todte Kraft der Erkenntniß. Nun ist vor sich klar, daß das Leben der Erkenntniß eine Vollkommenheit sey, und also ist die lebendige Erkenntniß vollkommener als die todte. Zum andern verursacht eine rührende Erkenntniß entweder entschliessende Begierden und Verabscheuungen, oder nur solche Begierden und Verabscheuungen, welche nicht entschliessend sind §. 668. Jene ist eine vollständig rührende Erkenntniß, welche demohnerachtet todt im engern Verstande seyn kan; und diese ist eine unvollständig rührende Erkenntniß, welche demohnerachtet lebendig im engern Verstande seyn kan §. 668. Jene enthält vollständige Bewegungsgründe, und man schreibt ihr eine völlig oder vollständig rührende Kraft zu; diese aber enthält unvollstän-

vollständige Bewegungsgründe, und man schreibt ihr eine unvollständig rührende Kraft zu. Wenn wir noch nicht in gewissen Fällen zu einem Entschlusse kommen können, so dünkt uns, daß wir die Sache noch nicht völlig untersucht haben, und wir haben also nur noch unvollständige Bewegungsgründe. Wenn wir uns aber entschliessen, etwas zu thun oder zu unterlassen; so bilden wir uns wenigstens ein, daß nichts weiter zu untersuchen übrig sey, und unsere Bewegungsgründe sind, wenigstens unserer Meinung nach, vollständig. Auch hier ist ohne Beweiß klar, daß eine vollständig rührende Erkenntniß grösser und vollkommener sey, als eine unvollständig rührende, wenn sie übrigens einander gleich sind. Die allervollkommenste rührende Erkenntniß ist lebendig, und rührt zugleich auf eine vollständige Art. Ob uns eine Erkenntniß vollständig rühre oder nicht, das wissen wir allemal aus unserer Erfahrung: denn wir sind uns in allen Fällen bewußt, ob wir den Gegenstand beschliessen, oder ob wir ihn ohne Vorsatz und Entschluß begehren.

§. 670.

Es ist eine sehr nöthige Untersuchung: ob unser Begehrungsvermögen allemal Begierden und Verabscheuungen würke, welche den Gegenständen und der Erkenntniß derselben proportionirt sind, oder nicht? Wir wollen diese Frage, in drey besondere Fragen, zergliedern. 1) Sind unsere Begierden und Verabscheuungen allemal so groß, nicht grösser und kleiner, als die lebendige Erkenntniß, oder als alle Bewegungsgründe zusammen genommen, wodurch sie erweckt werden? Und diese Frage müssen wir, ohne alle Einschrenkung, bejahen. Die Begierden und Verabscheuungen sind die Würkungen dieser Bewegungsgründe, und diese bringen eben den Grad der Kraft der Seele in Bewegung, wodurch jene gewürkt werden. Nun ist die Würkung allemal, der lebendigen Kraft, gleich §. 255. Folglich sind, die Begierden und Verabscheuungen, dem Leben der Erkenntniß gleich. Je rührender die Erkenntniß

ist,

ist, desto grössere Begierden und Verabscheuungen würkt sie; je weniger sie aber rührend ist, desto kleiner und schwächer sind die Begierden und Verabscheuungen. Und in diesem Verstande muß man sagen, daß das Begehrungsvermögen dem Erkenntnißvermögen proportionirt sey. 2) Sind unsere Begierden und Verabscheuungen, der Erkenntniß des Guten und Bösen, gleich, und kan man sagen: daß wir alle die Dinge stark begehren, die wir uns als grosse Güter, und schwach, die wir uns als kleine Güter vorstellen; und daß wir alle die Dinge stark verabscheuen, die wir uns als grosse Uebel vorstellen, und schwach, die wir uns als kleine Uebel vorstellen? Diese Frage müssen wir verneinen. Wir können uns ofte zwey Güter vorstellen, das eine als sehr groß und das andere als sehr klein, und das kleine begehren wir doch stärker. So begehren viele Menschen die zeitliche Glückseligkeit viel stärker, als die ewige, ob sie gleich völlig überzeugt sind, daß sie vielmals grösser sey, als die zeitliche. Und so verhält es sich auch mit den Uebeln, die wir verabscheuen. Die Stärke unserer Verabscheuungen richtet sich nicht allemal, nach der Vorstellung der Grösse der Unvollkommenheit in den Gegenständen. Und das komt daher, weil wir, die Grösse des Guten und Bösen, uns todt und symbolisch vorstellen können. Ich kan also erkennen, daß das eine noch einmal so gut und böse sey, als das andere; wenn ich mir nun das Grössere nicht so lebendig vorstelle als das Kleinere, so begehre und verabscheue ich es nicht so stark, als das kleinere. Folglich sind unsere Begierden nicht allemal, unserer Erkenntniß der Grade des Guten und Bösen in den Gegenständen, proportionirt. Und dieses ist eine wahre Unvollkommenheit, weil sie von dem Mangel des Lebens unserer Erkenntniß herrührt. 3) Sind unsere Begierden und Verabscheuungen, den Gegenständen selbst, proportionirt? Kan ich allemal schliessen: je besser eine Sache ist, desto stärker begehren wir sie, je schlechter sie aber ist, desto schwächer; und je grösser ein Uebel ist, desto mehr, je kleiner es aber ist, desto weniger verabscheuen wir es? Die tägliche Erfahrung lehrt uns, von

unsern

unsern Begierden und Verabscheuungen, das Gegentheil. Und das komt von unserer Unwissenheit her, weil uns, der wahre Grad der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge, unbekannt ist, und weil wir uns grosse Dinge als klein vorstellen können. Daher begehren und verabscheuen wir grosse Dinge schwach, und kleine stark. Das Begehrungsvermögen ist also um so viel vollkommener, je proportionirter die Begierden und Verabscheuungen dem wahren Grade des Guten und Bösen in den Gegenständen sind, und darin besteht die Proportion des Begehrungsvermögens mit den Gegenständen selbst.

§. 671.

Wenn unser Gemüth sich, in Absicht auf eine Sache, in einem Gleichgewichte befindet, so gefält ihm dieselbe und mißfält ihm in gleichem Grade §.653. Folglich sind die Bewegungsgründe, wodurch wir bewegt werden, diese Sache zu begehren, den Bewegungsgründen gleich, die uns bewegen, sie zu verabscheuen. Und wenn diese Gleichheit vollkommen und gänzlich ist, so steht unser Gemüth in einem **vollkommenen Gleichgewichte** §. 667. Da nun, unsere Begierden und Verabscheuungen, den Bewegungsgründen gleich sind §. 670. so begehren und verabscheuen wir, in dem Zustande des Gleichgewichts, den Gegenstand zugleich, und zwar im gleichen Grade. Folglich kan man diesen Zustand auch durch denjenigen Zustand erklären, in welchem wir eine gewisse Sache zu gleicher Zeit begehren und verabscheuen, und zwar im gleichen Grade. Daher kan man auch, so lange das Gleichgewicht daurt, sich zu nichts entschliessen. Denn entschlösse ich mich, die Sache zu begehren, so müste ich mich auch zugleich entschliessen, sie zu verabscheuen, weil die Verabscheuung der Begierde, in diesem Zustande, gleich ist. Folglich müste ich den Entschluß fassen, eine Handlung zugleich zu thun und zu unterlassen. Ist dieses wohl möglich? Wenn ich mich entschliesse etwas zu thun, und es zugleich zu verabscheuen, so reisse ich mit der einen Hand nieder, was ich mit der andern aufbaue, und ich widerspreche mir selbst.

So

So lange ich also in einem Gleichgewichte stehe, so lange kan ich mich nicht entschliessen, ob ich die Sache begehren oder verabscheuen will; und so bald ich zu einem Entschlusse komme, so bald ist das Gleichgewicht gehoben, er falle nun auf eine Seite aus, auf welche er will, und ich gerathe alsdenn in den **Zustand des Uebergewichts** §. 653. das ist, in einen Zustand, in welchem wir eine Sache entweder mehr begehren als verabscheuen, oder mehr verabscheuen als begehren. Alsdenn macht uns die Sache Vergnügen und Mißvergnügen zugleich, aber in einem ungleichen Grade. Ist das Vergnügen grösser als das Mißvergnügen, so begehren wir die Sache stärker, als wir sie verabscheuen; und zwar ist die Begierde um so viel stärker als die Verabscheuung, um wie viel die Bewegungsgründe der Begierde grösser sind, als die Bewegungsgründe der Verabscheuung. Ist aber das Mißvergnügen über eine Sache stärker als das Vergnügen über eben dieselbe, so verabscheuen wir sie mehr als wir sie begehren, und zwar ist die Verabscheuung um so viel stärker als die Begierde, um wie viel die Bewegungsgründe der Verabscheuung grösser sind, als die Bewegungsgründe der Begierde §. 670. Es ist demnach klar, daß man sich einen höchst ungereimten und falschen Begrif von der Freyheit des Willens macht, wenn man sie durch das Vermögen erklärt, sich, in dem Zustande des vollkommenen Gleichgewichts, in Absicht auf eine gewisse Handlung zu entschliessen, sie entweder zu thun oder zu unterlassen: denn wir haben gezeigt, daß in dem Gleichgewichte des Gemüths kein Entschluß möglich ist. Und es ist sehr lächerlich, wenn man den Rath giebt, man solle in dem Gleichgewichte das sicherste thun. Denn wenn man eins unter zweyen begehren soll, und sie kommen uns beyde gleich gut und gleich böse vor, ausgenommen daß uns das eine sicherer zu seyn scheint als das andere, so ist das Gleichgewicht schon gehoben. Die grössere Sicherheit des einen giebt uns schon, das Uebergewicht der Bewegungsgründe auf seiner Seite. So ofte wir etwas ungern und mit Widerwillen

willen thun oder unterlassen, so ofte befindet sich unser Gemüth in dem Zustande des Uebergewichts.

§. 672.

Die bisherigen Betrachtungen überzeugen uns demnach, daß der unmittelbare Gegenstand aller unserer Begierden ein vorhergesehenes Vergnügen, und der unmittelbare Gegenstand aller unserer Verabscheuungen ein vorhergesehenes Mißvergnügen sey. Manchmal haben unsere Begierden weiter keinen Gegenstand, z. E. die Begierde nach GOtt kan nichts anders seyn, als ein Bestreben nach einer zukünftigen Empfindung des Vergnügens über GOtt. Manchmal aber haben sie zu ihrem mittelbaren Gegenstande eine zukünftige Sache, welche, wenn sie würklich wird, das Vergnügen und das Mißvergnügen verursacht, welches wir zunächst begehren und verabscheuen. Alsdenn fließt, aus unsern Begierden und Verabscheuungen, zugleich das Bemühen, diese zukünftige Sache hervorzubringen oder zu verhindern, als wenn wir z. E. eine Speise begehren oder verabscheuen. Aus alle diesem ist demnach klar, daß der Gegenstand aller unserer Begierden und Verabscheuungen was zukünftiges sey, wenigstens etwas, so wir uns als zukünftig vorstellen, wir mögen uns nun in diesem Stücke irren oder nicht. Folglich können wir gegenwärtige und vergangene Sachen, in so ferne wir sie uns als gegenwärtig und vergangen vorstellen, weder begehren noch verabscheuen; indem es nicht möglich ist, daß wir sie in so ferne solten hervorbringen oder verhindern können. Unterdessen scheint dieses der Erfahrung zuwider zu seyn, indem wir uns über dergleichen Dinge freuen, und betrüben, Freude aber ist eine Begierde, und Betrübniß eine Verabscheuung. Allein bey genauerm Nachdenken wird man finden, daß wenn man vergangene und gegenwärtige Sachen zu begehren scheint, man nichts anders begehrt, als die Fortdauer derselben, oder die Wiederholung des Vergnügens über dieselben, oder die guten Folgen und Würkungen, die wir uns davon versprechen. Eben

so, wenn wir vergangene und gegenwärtige Dinge zu verabscheuen scheinen, so verabscheuen wir ihre Fortdauer, oder die Wiederholung des Mißvergnügens darüber, oder die bösen Folgen derselben, die wir vorhersehen. Alle diese Sachen aber sind, zukünftige Sachen. Wenn wir ein vergangenes Uebel verabscheuen, so stellen wir uns entweder allemal vor, daß seine bösen Folgen noch nicht aufhören, oder wir suchen das Mißvergnügen zu verhindern, welches die Erinnerung an dasselbe verursacht. Unterdessen geben wir zu, daß wir in der Verwirrung unseres Gemüths, und durch einen Irrthum, vergangene und gegenwärtige Dinge begehren und verabscheuen können, wenn wir sie uns als zukünftig vorstellen. Und wenn wir durch eine Bedingung annehmen, daß etwas zukünftig sey, so können wir es begehren und verabscheuen, und wenn es auch gleich nicht einmal möglich ist, und wenn es auch gleich in dieser Welt nicht möglich ist und geschieht. So können wir durch ein Gedicht, durch eine Tragödie, durch einen Roman, durch die Historie, in eine andere Welt, oder in die vergangene Zeit zurücke gesetzt werden, und folglich kan man sich alsdenn sehr lebhaft Dinge als zukünftig vorstellen, die nicht zukünftig sind. Und es ist also der Natur des Begehrungsvermögens nicht zuwider, wenn alsdenn Begierden und Verabscheuungen entstehen.

* *

Der andere Abschnit,
Von dem sinnlichen Begehrungsvermögen.

§. 673.

Alle unsere Begierden und Verabscheuungen entstehen, aus einer rührenden Erkenntniß §. 667. und es wird also das Begehrungsvermögen, durch das Erkenntnißvermögen, bestimt; oder jenes ist so wohl seiner Möglichkeit, als auch seiner Würklichkeit nach, in diesem gegründet.

Nun

Nun ist die Erkenntniß entweder sinnlich, oder deutlich §. 485. 524. Folglich entstehen, die Begierden und Verabscheuungen, aus einer rührenden Erkenntniß, die entweder sinnlich, oder deutlich ist. In dem ersten Falle sind es **sinnliche Begierden**, und **Verabscheuungen**. Durch eine sinnliche Begierde bemühen wir uns, ein vorhergesehenes sinnliches Vergnügen zu würken; und, die Bewegungsgründe einer solchen Begierde, sind undeutliche Vorstellungen. Durch eine sinnliche Verabscheuung bemühen wir uns, ein vorhergesehenes sinnliches Mißvergnügen zu verhindern, und die Bewegungsgründe einer solchen Verabscheuung, sind undeutliche Vorstellungen. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß wir sinnlich begehren und verabscheuen: wenn uns hungert und durstet, wenn wir uns fürchten, und in hundert andern Fällen, haben wir, sinnliche Begierden und Verabscheuungen. Folglich haben wir ein Vermögen, sinnlich zu begehren und zu verabscheuen, und das nennen wir **das untere** oder **sinnliche Begehrungsvermögen**. Das untere Erkenntnißvermögen enthält, den hinreichenden Grund des untern Begehrungsvermögens in sich, und die sinnliche Erkenntniß ist der Grund der sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, oder des Gebrauchs des untern Begehrungsvermögens. Weil wir ein sinnliches Erkenntnißvermögen besitzen, so können wir sinnlich begehren und verabscheuen; und weil wir ofte eine sinnliche Erkenntniß haben, die rührend ist, so begehren und verabscheuen wir auch ofte sinnlich. Alle unsere sinnliche Begierden und Verabscheuungen werden, durch die Vorstellungskraft der Welt, gewürkt, welche unsere Seele besitzt §. 665. Und das untere Erkenntnißvermögen, mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen zusammengenommen, wird die **Sinnlichkeit** genennt, oder auch mit einem biblischen Ausdrucke **das Fleisch**.

§. 674.

Alle sinnliche Begierden und Verabscheuungen entstehen aus undeutlichen Bewegungsgründen §. 673. und

das werden **sinnliche Bewegungsgründe**, oder sinnliche Triebfedern des Gemüths genennt. Alle unsere sinnliche Erkenntniß ist entweder ganz dunkel, oder verworren §. 485. Folglich sind, alle sinnliche Bewegungsgründe, von zweyerley Art. Einmal **dunkele Bewegungsgründe**, deren wir uns gar nicht bewußt sind. Es entstehen demnach, einige sinnliche Begierden und Verabscheuungen, aus ganz dunkeln Vorstellungen, so daß wir uns gar nicht bewußt sind, warum wir etwas begehren und verabscheuen. Wir können uns dieser Begierden und Verabscheuungen selbst, auch wohl ihres Gegenstandes, bewußt seyn; allein wir sind uns nicht bewußt, warum wir ihn begehren oder verabscheuen. So können wir einen Abscheu vor einem Menschen haben, daß wir ihn gar nicht leiden können. Wir fühlen diesen Abscheu, und sind uns desselben bewußt, und auch des Menschen, den wir verabscheuen; allein wir wissen nicht, warum wir ihn verabscheuen. Und eben so können wir eine ungemeine Neigung zu einem Menschen haben, deren Gründe wir nicht wissen. Zum andern **verworrene Bewegungsgründe**, deren wir uns zwar bewußt sind, aber nur auf eine verworrene Art. Und wenn wir um derselben willen etwas begehren oder verabscheuen, so sind wir uns nicht nur der Begierden und Verabscheuungen selbst, samt ihres Gegenstandes bewußt, sondern auch derer Gründe, die uns dazu bewegen. So haben wir ofte einen Abscheu vor einem Menschen, und wir sind uns der Gründe davon bewußt, wenn er z. E. eine lächerliche und ekelhafte Aufführung hat. Ofte sind wir uns auch der Gründe bewußt, warum wir eine Neigung zu einem Menschen haben, weil er z. E. eine artige gefällige und einschmeichelnde Aufführung gegen uns beobachtet.

§. 675.

Bey denenjenigen Begierden und Verabscheuungen, welche aus bloß dunkeln Bewegungsgründen entstehen, ist nichts weiter mehr zu bemerken, als daß es einige derselben gibt,

gibt, welche merklich groß und stark sind. Und da nennt man die starcken Begierden, welche aus bloß dunkeln Bewegungsgründen entstehen, **natürliche Triebe**, und man kan sie auch blinde Triebe oder Begierden nennen, weil wir uns ihrer Gründe nicht bewußt sind, und also dadurch die Gegenstände blindlings begehren. Und so kan man vielleicht dasjenige erklären, was man die Sympathie nennt, und die natürliche Liebe, welche einige Weltweise so gar den Pflanzen zugeschrieben haben. So sind Hunger und Durst, samt dem Triebe zum Beyschlafe, solche blinde Triebe. Jederman weiß, daß es sehr heftige Begierden sind, und daß sie in uns rege werden, wenn wir auch an ihre Bewegungsgründe gar nicht denken. Die starken Verabscheuungen im Gegentheil, welche aus bloß dunkeln Bewegungsgründen entstehen, werden **ein natürlicher Abscheu** genennt, und man kan sie auch einen blinden Abscheu nennen, weil wir dadurch Sachen verabscheuen, ob wir gleich nicht wissen warum, und also auf eine blinde Art. Und vielleicht besteht darin dasjenige, was man eine Antipathie, und einen natürlichen Haß nennt, welchen einige Weltweise so gar den Pflanzen zugeschrieben haben. So haben wir, einen natürlichen Abscheu, vor dem Tode. Ein Wurm krümt sich, wenn er sterben soll. Einige Weltweise haben die Anmerkung gemacht, daß uns die Natur blinde Triebe zu allen Dingen eingepflanzt habe, die schlechterdings zu unserer eigenen Erhaltung und zur Erhaltung unseres Geschlechts erfodert werden, und einen blinden Abscheu vor allen Dingen, die unsern Untergang verursachen. Die meisten dieser Dinge sind so beschaffen, daß wir sie nach klaren Bewegungsgründen nicht begehren und verabscheuen würden. Wer würde, wenn ihm die gewöhnlichen Nahrungsmittel fehlen, stinkend Wasser und verfaultes Fleisch zu sich nehmen, wenn ihn nicht der blinde Hunger und Durst dazu triebe? Wer würde Kinder zeugen und erziehen, wenn er alle Noth überlegte, die damit verbunden ist, wenn nicht eine blinde Begierde ihn dazu nöthigte?

Es offenbaret sich also hier eine besondere Güte und Weisheit des Urhebers unserer Natur. Unter allen natürlichen Trieben ist hier sonderlich noch **die Neugierigkeit** zu bemerken, oder der blinde Trieb, was Neues zu erkennen, oder das was wir noch nicht erkant haben: sie mag nun entweder **eine historische Neugierigkeit** seyn, welche uns zu einer historischen Erkenntniß; oder **eine philosophische**, welche uns zu einer philosophischen; oder **eine mathematische**, welche uns zu einer mathematischen Erkenntniß antreibt. Die Erfahrung lehrt uns, wie stark bey uns diese Begierde zu seyn pflegt, und wir sind uns der Bewegungsgründe bey den stärksten Anwandelungen der Neugierigkeit so wenig bewußt, daß wir vielmehr uns ofte schämen müssen, wenn wir die Gründe entwickeln, die uns manchmal antreiben, was Neues zu erkennen. Und diese Neugierigkeit ist der Grund, warum, die Neuigkeit einer Vorstellung, eine Ursache ihrer Klarheit ist. Durch dieselbe wird die Vorstellungskraft der Seele in einem hohen Grade würksam gemacht, und folglich geben wir auf das Neue in einem hohen Grade Achtung, und daher muß nothwendig ein hoher Grad der Klarheit entstehn §. 507. Mit der Neugierigkeit ist ofte **die Verwunderung** verbunden, welche in der anschauenden Erkenntniß der Neuigkeit einer Vorstellung und ihres Gegenstandes besteht. Sie ist weder eine Begierde noch Verabscheuung, ob gleich beyde daher entstehen können; weil wir ofte unendliche Kleinigkeiten bewundern, und dabey in einem ruhigen Gemüthszustande uns befinden können. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir nur solche Sachen bewundern, die wir bisher noch nicht gewußt haben, und wenn wir uns über etwas noch so sehr verwundern, so hören wir mit der Zeit auf es zu bewundern, wenn es uns was altes wird. Daher ist nun klar, daß das Wunderbare ein Grund der Klarheit und Lebhaftigkeit der Erkenntniß ist, weil es die Neugierigkeit reizt, wodurch die Aufmerksamkeit unendlich befördert wird.

§. 676.

§. 676.

Von denenjenigen sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, welche aus einer klaren Erkenntniß entstehen, ist ebenfals nichts weiter zu bemerken, als daß sie manchmal sehr groß und heftig werden können, und man nennt sie alsdenn **sinnliche Gemüthsbewegungen** §. 666. Wer auf sich selbst Achtung giebt, der wird finden, daß wenn er liebt, sich freuet, hoft, sich fürchtet, betrübt ist u. s. w. allemal eine merklich grosse Begierde und Verabscheuung bey ihm angetroffen werde, und daß er sich allemal der Bewegungsgründe seiner Liebe, seines Zorns u. s. w. bewußt ist, aber nur auf eine verworrene Art. Wir finden daher, daß die sinnlichen Gemüthsbewegungen allemal aufhören oder geschwächt werden, so bald die vernünftige Ueberlegung die Oberhand behält, und so bald wir die Ursachen derselben deutlich untersuchen. Man nennt sie auch Beunruhigungen des Gemüths, weil sie nicht nur aus einer höchst verworrenen Erkenntniß entstehen, sondern weil auch durch sie die Kraft der Seele sehr stark angegriffen und angestrengt wird, so daß der Mensch dadurch, in seinen vernünftigen Ueberlegungen und Geschäften, gestöhrt wird. Sie heissen auch Leidenschaften, und es würde sehr ungegründet seyn, wenn man sie deswegen so nennen wolte, weil sich die Seele bey denenselben bloß leidentlich verhielte. Es ist vielmehr klar, daß die Seele sich niemals thätiger, würksamer und geschäftiger erweißt, als mitten in den Leidenschaften, und durch dieselben. Leute, die keiner starken und vielen Leidenschaften von Natur fähig sind, sind auch deswegen träge und phlegmatische Leute. Es kan seyn, daß manche geglaubt haben, die Leidenschaft werde durch die heftige Bewegung des Bluts in dem Körper, welche zu der Zeit einer Leidenschaft in dem Körper angetroffen wird, hervorgebracht. Und es entstehen manche Leidenschaften so plötzlich, daß wir freylich nicht fühlen, wie sie die Seele selbst würkt, indem sie gleichsam wie eine schwere Last von aussen her auf die Seele fallen. Allein

daraus folgt nichts weniger, als daß sie keine Handlungen der Seele sind. Vielleicht hat man sie deswegen Leidenschaften genennt, weil die Menschen mehrentheils von denselben wie Sclaven beherrscht werden, und weil sie niemals eine völlige Herrschaft über alle ihre Leidenschaften erlangen können. Ofte entstehen sie wider den Willen eines Menschen, und ofte dauren sie auch wider seinen Willen fort. So viel aber ist gewiß, daß es recht merkwürdige Veränderungen der Seele sind. Sie sind wie die starken Winde zu betrachten, welche den glücklichen Lauf eines Schifs ungemein befördern, oder auch hindern können. Die allermeisten Handlungen der Menschen entstehen aus ihren Leidenschaften, und sie verdienen also allerdings eine recht ausführliche Untersuchung. Man hat daher eine eigene Wissenschaft von den Leidenschaften, welche man **die Lehre von den Leidenschaften** nennt. Sie ist von dreyerley Art. Erstlich die **psychologische Lehre von den Leidenschaften** handelt ihre Theorie ab, und zeigt ihre Natur und Beschaffenheit, samt den Veränderungen, denen sie unterworfen sind, und die sie in der Seele verursachen. Diese Lehre handeln wir jetzo ab. Da sie aber eine besondere Materie der Psychologie ist, so würde es eine Ausschweifung seyn, wenn wir sie ausführlich abhandeln wolten. Das muß in einer eigenen Abhandlung geschehen, und wir wollen nur hier die Grundsätze dieser Lehre festsetzen. Zum andern, die **ästhetische Lehre von den Leidenschaften** zeigt, wie man sie erwecken, vermehren, vermindern, unterdrücken und bezeichnen soll, und sie gehört zur Aesthetik §. 527. Und zum dritten **die practische Lehre von den Leidenschaften** handelt von den Pflichten, die wir in Absicht auf dieselben zu beobachten haben.

§. 677.

Alle sinnliche Gemüthsbewegungen sind entweder starke Begierden, oder starke Verabscheuungen, oder beydes zu gleicher Zeit §. 676. Folglich kan man sie, in drey

Clas-

Classen, abtheilen. 1) Diejenigen, welche in einer starken Begierde bestehen. Diese entstehen allemal aus einem starken sinnlichen Vergnügen, dessen wir uns bewußt sind §. 661. 670. Und wenn also eine solche Leidenschaft in der Seele entsteht, so muß zugleich ein starkes Vergnügen entstehen, welches die ganze Summe des Vergnügens, so alsdenn in der Seele angetroffen wird, vermehrt, und daher werden sie **angenehme Leidenschaften** genannt. Und da durch ein stärkeres Vergnügen die schwächern Mißvergnügen, welche zugleich in der Seele sind, vermindert werden §. 654. so werden sie auch **sanfte** oder **besänftigende Leidenschaften** genannt §. 655. Eine jedwede angenehme Leidenschaft wird, eine **Freude**, genannt. Dieser Ausdruck ist so allgemein, daß man sagt, man freue sich über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge u. s. w. Ein jeder weiß aus der Erfahrung, daß man durch eine Freude noch vergnügter gemacht wird, als man vorher war, und daß durch die Freude das Mißvergnügen, welches etwa in uns würklich ist, gewaltig geschwächt und verdunkelt wird. Wenn wir uns also freuen, so haben wir eine starke Begierde, oder wir bemühen uns in einem hohen Grade, ein sinnliches Vergnügen, dessen wir uns bewußt sind, in uns zu würken, hervorzubringen, zu erhalten, oder zu wiederholen. 2) Diejenigen Leidenschaften, welche in einer starken Verabscheuung bestehen §. 676. Diese entstehen allemal aus einem starken sinnlichen Mißvergnügen, dessen wir uns bewußt sind §. 661. 670. und wenn also eine solche Leidenschaft entsteht, so werden wir mißvergnügter als wir vorher waren, weil die Summe alles Mißvergnügens unserer Seele dadurch zunimt. Daher werden sie, **beschwerliche Leidenschaften**, genannt. Und da durch ein stärkeres Mißvergnügen, das schwächere Vergnügen, vermindert wird §. 654. so werden wir durch solche Leidenschaften weniger vergnügt, als wir vorher waren, und sie heissen demnach **unangenehme Leidenschaften** §. 655. Eine jedwede unangenehme Leidenschaft heißt **Betrübniß**.

Dieser Ausdruck ist so allgemein, daß man sagt, man betrübe sich über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Gegenstände, ja über die Gegenstände aller unangenehmen Leidenschaften. Ein jeder weiß aus seiner Erfahrung, daß er durch eine Betrübniß noch mißvergnügter und weniger vergnügt werde, als er den Augenblick vorher war. Wenn wir uns betrüben, so bemühen wir uns in einem hohen Grade, ein sinnliches Mißvergnügen, dessen wir uns bewußt sind, zu verhindern, oder aus der Seele wegzuschaffen.

3) **Die vermischten Leidenschaften** bestehen in heftigen Begierden und Verabscheuungen zusammengenommen, und sie sind vergleichungsweise die stärksten Leidenschaften, z. E. der Zorn. Wenn wir die unangenehmen Leidenschaften unangenehm oder beschwerlich nennen, so geschieht dieses um ihres Grundes und nächsten Gegenstandes willen, als welche in einem sinnlichen Mißvergnügen bestehen. Allein sie selbst sind, wie alle Leidenschaften, und alle natürlichen Triebe und aller natürlicher Abscheu, sehr grosse, folglich, überhaupt davon zu reden, vollkommene Begierden und Verabscheuungen §. 666. Indem also die Seele solche starke Begierden und Verabscheuungen hat, fühlt sie die Stärke ihrer Kraft, und die Vollkommenheit derselben, und folglich ist sie darüber vergnügt §. 647. Folglich verursachen, auch die unangenehmen Leidenschaften, der Seele ein Vergnügen, und man hängt ofte, einer Betrübniß, mit Vergnügen nach. Dieses Vergnügen wird bey manchen unangenehmen Leidenschaften noch dadurch vermehrt, daß die Seele glaubt, sie habe Recht, und handele pflichtmäßig, edelmüthig u. s. w. wenn sie traurig, zornig ist u. s. w. und daß sie sich vorstelt, sie sey vor den Uebeln sicher, worüber sie sich betrübt. Hieher gehört z. E. die Betrübniß, die durch eine Tragödie, und betrübte Historie, in uns hervorgebracht wird.

§. 678.

Bey unsern sinnlichen Gemüthsbewegungen treffen wir zwey Erscheinungen an, die sich aus unserer Theorie

von

von dem Begehrungsvermögen sehr leicht erklären lassen. Einmal lehrt die Erfahrung, daß die Zeit der Arzt der Leidenschaften sey, oder daß die heftigsten Gemüthsbewegungen von selbst mit der Zeit nachlassen, und gänzlich aufhören. Die Betrübniß über den Todt einer geliebten Person mag noch so heftig seyn, die Zeit vertilgt dieselbe nach und nach. Denn unsere Seele ist, beständigen Veränderungen, unterworfen. Wenn nun eine Leidenschaft entsteht, so ist sie was neues, und wird also sehr lebhaft empfunden §. 550. Ist sie nun nicht gar zu stark, so können wir, aller unserer übrigen Gedanken ohnerachtet, dennoch noch auf ihre Ursachen achtung geben, und dergleichen Leidenschaften können also sehr lange dauren. Wenn sie aber so heftig geworden sind als möglich, so müssen sie verändert werden. Nun können sie nicht zunehmen, also ist es natürlich, daß sie wieder von selbst abnehmen. Es dringen immer mehrere und mehrere Gedanken in die Seele, wodurch das Gemüth von den Ursachen der Leidenschaft abgezogen wird, und also muß sie abnehmen. Daher lehrt die Erfahrung, daß ein mäßiger Gram viele Jahre in der Seele fortdauren kan, eine sehr heftige Betrübniß aber daurt nicht lange. Zum andern lehrt uns die Erfahrung, daß die heftigsten Leidenschaften unaussprechlich sind, oder einen Menschen stum machen. Denn je heftiger die Leidenschaft ist, desto grösser ist das Mißvergnügen oder Vergnügen, und desto stärker ist die anschauende Erkenntniß §. 647. Je stärker die anschauende Erkenntniß ist, desto schwächer und dunkeler ist die symbolische §. 623. Folglich geben wir alsdenn wenig oder gar nicht, auf die Zeichen und Worte, achtung. Und wir können, in den heftigsten Leidenschaften, entweder gar nicht reden, oder sehr wenig und unterbrochen. So bald man aber viel zu reden anfängt, so bald wird die symbolische Erkenntniß stark, folglich die anschauende schwach. Da nun alsdenn das Vergnügen und Mißvergnügen abnimt, so nimt auch die Leidenschaft ab. Wenn ein Mensch zornig ist, und dabey sehr viel spricht,

so

so ist sein Zorn nicht stark, und er schadet ihm nichts, weil er ihn vom Herzen wegspricht, wie man zu reden pflegt. Ein stummer Zorn ist allemal wüthender, und schadet der Gesundheit. Wer also vorgibt, er fühle eine starke Leidenschaft, der ist ein Lügner, wenn er mit vieler Beredsamkeit uns dieses sagen kan. Dieses ist eine wichtige Anmerkung für die Redner und Dichter, wenn sie die Sprache der Leidenschaften nachahmen wollen. Es ist ein lächerlicher Fehler, wenn man in pathetischen Stellen periodisch, zierlich, mit vielen Gleichnissen, seine Gedanken ausdruckt. Wer in unangenehmen Leidenschaften viel redet, braucht nicht viel Trost, er tröstet sich selbst, indem er durchs Reden sein Herz erleichtert. Ein stummer Betrübter aber braucht Trost, und man hat schon sehr viel gewonnen, wenn man ihn nur zum Reden bringt, und einen geduldigen Zuhörer abgibt.

§. 679.

Eine Leidenschaft ist immer stärker als die andere, und eine und eben dieselbe Leidenschaft kan abnehmen und vermehrt werden. Da sie nun insgesamt, ihren Bewegungsgründen, gleich sind §. 670. so werden ihre verschiedenen Grade durch die verschiedenen Grade ihrer Bewegungsgründe verursacht, und alles dasjenige, was diese Bewegungsgründe vermehrt und stärker macht, das macht auch die Leidenschaften grösser; und was jene vermindert, das schwächt auch diese. Folglich 1) je mehreres, mannigfaltigeres und zusammengesetzteres sinnliches Vergnügen und Mißvergnügen, in den Bewegungsgründen der Leidenschaften, enthalten ist, desto grösser sind die Leidenschaften; je weniger aber in denselben enthalten ist, desto kleiner sind sie. Folglich je mehr Guts wir uns zugleich vorstellen, wenn wir uns freuen, und je mehr Böses, wenn wir uns betrüben, desto stärker ist die Leidenschaft. Wenn daher jemand sich über eine gegenwärtige Sache freuet oder betrübt, deren Vollkommenheit oder Unvollkommenheit er bloß empfindet, so ist seine Leidenschaft vergleichungsweise

nicht

nicht so stark, als wenn er auch noch gutes und böses an dem Gegenstande, durch die Einbildungskraft, erkennt, und vorhersieht. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß Leute in sehr heftigen Leidenschaften nicht nur, durch das gegenwärtige Gute an den Gegenständen, erfreuet, und durch das gegenwärtige Uebel betrübt werden; sondern sie verstärken ihre Freude und Betrübniß auch durch die Erinnerung, und Vorhersehung des vergangenen, und zukünftigen Guten und Bösen in dem Gegenstande. So machts ein Dankbarer, bey dem Genusse einer gegenwärtigen Wohlthat. Er erinnert sich der schon genossenen Wohlthaten, und er sieht noch mehr Wohlthaten vorher, und seine Dankbarkeit wird dadurch um so viel feuriger. 2) Je grösser und wichtiger das Gute und Böse ist, welches uns ein sinnliches Vergnügen und Mißvergnügen verursacht, wenigstens unserer Meinung nach, desto grösser ist die Leidenschaft, welche dadurch erregt wird. Wenn wir über ein Uebel betrübt sind, so betrachten wir es entweder als eine Kleinigkeit, oder als ein sehr grosses Uebel. In dem ersten Falle sind wir wenig betrübt, in dem andern aber in einem hohen Grade. Wenn daher Leute über eine Kleinigkeit in einen wüthenden Zorn gerathen, so betrachten sie dieselbe mitten im Zorne als eine sehr grosse Beleidigung, und werden noch zorniger, wenn man dieses nicht zugeben will. 3) Je richtiger, lebhafter, gewisser und rührender die Bewegungsgründe der Leidenschaften, folglich das sinnliche Vergnügen und Mißvergnügen, die Vorhersehung und Vorauserkennung sind, desto grösser ist die Leidenschaft §. 655. Wir sehen daher aus der Erfahrung, daß Leute in heftigen Leidenschaften sehr schwere, ja manchmal unmögliche, Dinge verlangen und unternehmen, weil die Vorhersehung und Vorauserkennung so lebhaft und gewiß ist. Ein Zorniger will nichts geringers als den Untergang seines Feindes, und eine jede Leidenschaft stelt uns allemal den Gegenstand als eine Sache vor, die wir mit unsern Kräften würklich machen oder verhindern können.

§. 680.

§. 680.

Aus den mannigfaltigen Abänderungen der Freude entstehen, verschiedene Arten der angenehmen Leidenschaften. Und da kan die Freude über etwas Gegenwärtiges, oder Vergangenes, oder Zukünftiges entstehen. Die Freude über das Gegenwärtige wird, **die Frölichkeit**, genannt. Man kan sie auch, die Lustigkeit, nennen. In frölichen und lustigen Gesellschaften freuet man sich, über das Angenehme in dem gegenwärtigen Zustande. Wenn man frölich ist, so freuet man sich über das Gegenwärtige um seiner guten Folgen willen, und indem man sich bemühet, das sinnliche Vergnügen über das Gegenwärtige zu erhalten, fortzusetzen, und zu wiederholen §. 672. Die Freude über das Vergangene ist, **die Zufriedenheit**. So ist ein Vater mit seinem Sohne zufrieden, wenn er sich über seine bisherige gute Aufführung freuet, oder über eine Probe seiner Geschicklichkeit, die er glücklich abgelegt hat. Die Zufriedenheit entsteht über die noch künftigen guten Folgen des Vergangenen, und sie ist ein Bestreben, das Vergnügen über dasselbe zu wiederholen und fortzusetzen §. 672. Wenn die Zufriedenheit über eine Handlung desjenigen entsteht, der zufrieden ist, so ist sie **die Zufriedenheit mit sich selbst**, oder die Beruhigung in sich selbst. So ist ein Mensch mit sich selbst zufrieden, wenn er denkt, er habe seine Sachen gut gemacht, und wenn er sich über etwas freuet, so er selbst gethan hat. Eine Freude, welche darüber entsteht, daß uns ein gewisses Uebel nicht mehr bevorsteht, ist **das Frohseyn**. So sagt man: ich bin froh, daß dieses oder jenes nicht geschehen ist. Ein Missethäter ist froh, wenn ihm die zuerkannte Strafe geschenkt wird. Die Freude über ein zukünftiges Gut entsteht entweder über ein bevorstehendes Gut, so wir uns als ungewiß, oder als ganz gewiß bevorstehend vorstellen. In dem ersten Falle heißt sie **die Hofnung**, in dem andern aber **die Zuversicht**. Was wir hoffen, daran zweifeln wir noch, und zwar mehr oder weniger, nach dem die Hofnung stärker oder schwä-

schwächer ist. Was wir aber zuversichtlich erwarten, an dessen Erlangung zweifeln wir gar nicht mehr. Wenn ein General den Sieg bloß hoft, so macht er immer auch Anstalten zur Flucht. Wenn er ihn aber zuversichtlich erwartet, so denkt er gar nicht, daß es ihm fehlen könne, und er theilt schon zum voraus die eroberten Länder aus. Die Freude über das Zukünftige wird **das Verlangen** genannt, in so ferne sie die Gegenwart des Zukünftigen heftig begehrt. Folglich kan Hofnung und Zuversicht mit einem Verlangen verbunden seyn, sie können aber auch ohne demselben seyn. Gesetzt, ein Mensch freue sich über den bevorstehenden Besuch eines guten Freundes, so begehrt er manchmal, daß die Stunden verkürzt werden möchten, er kan die Zeit nicht erwarten, und er wünscht, daß sein Freund schon jetzt kommen möchte. Alsdenn hoft er diesen Besuch mit Verlangen, und er sagt hernach, er habe ein rechtes Verlangen nach seinem Freunde gehabt. Ein zuversichtliches Verlangen nach einem Gute, welches schwer zu erlangen ist, heißt **der Muth**, und ein höherer Grad des Muths ist **die Kühnheit**. So geht ein Soldat muthig und kühn in den Streit, wenn er aller Schwierigkeiten ohnerachtet den Sieg erwartet, und die Zeit nicht erwarten kan, bis er zum Schlagen angeführt wird. Daher wächst der Muth, wenn mit der Vermehrung der Schwierigkeit die Zuversicht wächst, nimt aber diese ab, so sinkt der Muth. Daher komts, daß das Glück, den muthigen und kühnen Leuten, beysteht. In einer starken Leidenschaft strengen wir unsere Kräfte gewaltig an, und folglich können wir in derselben viel mehr ausrichten, als wenn das Gemüth durch keine Leidenschaft erhitzt ist.

§. 681.

Die Ehrliebe ist die Freude über die Ehre. Ein Ehrliebender betrachtet die Ehre als ein grosses Gut, und da er sich also ein starkes Vergnügen von derselben verspricht, so thut er alles, was er kan, um geehrt zu werden, damit er dieses Vergnügen geniessen möge. Die Freude

über

über die Unvollkommenheit eines andern ist die boshafte **Freude**, oder die Ungunst. Man sagt, es fälle jemand ein ungünstiges Urtheil von dem andern, wenn er die Unvollkommenheiten desselben vorstelt und erzählt, und sich deshalb freuet. Wir können uns auf verschiedene Art einbilden, daß es uns gut und nützlich sey, wenn ein anderer unvollkommen ist, und folglich ist es möglich, daß man sich über seine Unvollkommenheiten freuen kan. In der Sittenlehre wird erwiesen, daß diese Leidenschaft allemal sündlich sey. **Die Verspottung** ist die boshafte Freude, über die Schande eines andern. Diese Leidenschaft entsteht allemal, wenn ein anderer von uns, oder von andern, oder von sich selbst lächerlich und verächtlich gemacht, oder irgends auf eine Art beschimpft wird, und wir uns darüber freuen. Die Freude über die Vollkommenheit eines andern ist, **die Liebe**. Wenn wir eine Person oder eine andere Sache lieben, so betrachten wir es als was guts, daß sie vollkommen ist, wir haben darüber ein Vergnügen, und wir bemühen uns, dieses Vergnügen in uns hervorzubringen. Daher treibt uns auch die Liebe allemal an, wenn es nöthig und möglich ist, den geliebten Gegenstand vollkommen zu machen, und in seiner Vollkommenheit zu erhalten, damit unser Vergnügen darüber erhalten werden könne. **Die Dankbarkeit** ist die Liebe des Wohlthäters, oder wenn wir jemanden lieben um der Wohlthaten willen, die wir von ihm genieſſen, oder empfangen haben, oder erwarten. Wenn uns jemand wohlthut, so ist es ganz natürlich, daß wir ihn deswegen für vollkommen halten; und da wir an dieser seiner Vollkommenheit so viel Antheil nehmen, so ist das Vergnügen um so viel stärker §. 657. und es entsteht daher, die Dankbarkeit, ganz natürlich. Die Liebe eines Elenden ist **die Barmherzigkeit**. Diese Leidenschaft besteht darin, wenn wir neben dem Elende die Vollkommenheit des Elenden betrachten, ein Vergnügen darüber schöpfen, und es als was guts ansehen, wenn er von seinem Elende befreyet würde. Daher entsteht auch aus der Barmher-

zigkeit

zigkeit ein Bemühen, den Elenden von seinem Elende zu befreyen. Die Liebe zu einem Gegenstande, den wir vergleichungsweise für vollkommen halten, heisset die **Gunst**. Wenn ein Mensch unser Günstling ist, oder wenn wir ihm günstig sind, so vergleichen wir ihn mit andern, und bemerken in ihm eine Vollkommenheit, die wir bey andern nicht antreffen. Weil er uns nun ein Vergnügen verursacht, welches uns andere nicht verschaffen, so lieben wir ihn vorzüglich, und das heißt, wir sind ihm günstig. Die Liebe zu einem Geringern als wir sind, ist die **Gewogenheit**. Wenn wir jemanden um seine Gewogenheit bitten, so geben wir eben dadurch zu verstehen, daß wir uns für geringer halten als ihn, es mag nun dieses ein blosses Ehrenwort, oder unsere wahre Meinung seyn. Niemand versichert einen andern, den er für seines gleichen hält, im Ernst seiner Gewogenheit. Nur Vornehmere, Höhere, denen wir unterworfen sind, haben das Recht, uns ihrer Gewogenheit zu versichern. Die Gewogenheit gegen jemanden, welcher der ihm gewogenen Person gar nicht oder sehr wenig nützlich seyn kan, ist die **Gnade**. Wir betrachten dieses Wort hier nicht als einen Titel, oder als ein Ehrenwort; denn da ist mancher Edelman seinem Schneider, Kaufmann, Verwalter u. s. w. gnädig, da er doch von diesen Leuten mehr Nutzen hat, als er ihnen zu verschaffen vermögend oder Willens ist. Allein ein König erweiset einem Unterthan eine Gnade, und er hat von demselben manchmal so wenig Vortheil zu erwarten, daß es kaum der Mühe werth ist, desselben Erwehnung zu thun.

§. 682.

Auf eine ähnliche Art entstehen, aus den mannigfaltigen Abänderungen der Betrübniß, verschiedene Arten der unangenehmen Leidenschaften. Wir können uns betrüben über gegenwärtige, vergangene und künftige Dinge. Die Betrübniß über ein gegenwärtiges Uebel ist der **Harm**, oder der Gram, oder das Härmen. Wenn wir uns grämen, so sind wir heftig über ein gegenwärtiges Uebel miß-

vergnügt, um seiner künftigen übeln Folgen willen §. 672. und wir bemühen uns, dieses Mißvergnügen aus unserer Seele zu vertilgen, und die Fortsetzung und Wiederholung desselben zu verhüten. So grämt sich mancher über seinen Geldmangel, der ihn drückt, oder über eine Krankheit, die er am Halse hat. Die Betrübniß über das Vergangene ist die **Traurigkeit**, alsdenn trauren wir, und tragen Leid um etwas. So trauret man um den Verlust eines Verwandten oder Freundes, der gestorben ist. Wenn wir traurig sind, so verabscheuen wir die bevorstehenden üblen Folgen eines vergangenen Uebels, und bemühen uns, das Mißvergnügen darüber zu verhindern, und zu vertilgen. Die Traurigkeit über etwas, welches der Traurige selbst gethan hat, ist die **Reue**. So bereuen wir unsere begangenen Sünden, wenn wir darüber traurig sind, und uns bemühen, die bösen Folgen derselben zu verhindern. Wenn wir uns über etwas Zukünftiges betrüben, so betrachten wir es entweder als unausbleiblich und gewiß bevorstehend, oder wir sind nicht ganz gewiß, daß dieses Uebel kommen werde. In dem letzten Falle ist diese Betrübniß die **Besorgniß**, und in dem ersten die **Furcht**. Wenn wir ein Uebel bloß besorgen, oder wenn uns die Zukunft bloß einen Kummer macht, so sind wir noch nicht gewiß versichert, daß das Uebel eintreffen werde. Wenn wir uns aber vor einem Uebel fürchten, so sehen wir es als gewiß bevorstehend an. Die Furcht bey den Soldaten setzt voraus, daß sie gewiß vermuthen, daß sie den Kürzern ziehen werden. Die Furcht vor einem Uebel, welches wir uns als sehr groß vorstellen, ist das **Grauen**. Man sagt, es graue einem, wenn einem die Haut schaudert, und die Haare zu Berge stehen, folglich wenn man das befürchtete Uebel für sehr groß hält. Wenn uns vor einem Uebel grauet, welches wir für ganz unvermeidlich halten, so ist dieses Grauen die **Verzweifelung**. Wir verstehen hier nicht bloß die gänzliche Verzweifelung, wenn ein Mensch nichts guts mehr hofft, und seine gänzliche Unglückseeligkeit für so unvermeidlich hält, daß er

sie

sie mit Grausen hereinbrechen sieht; sondern wir können auch verzweifeln an dem Aufkommen eines kranken Freundes, an der Erlangung eines Amts u. s. w. und wir werden durch diese Verzweifelung nicht einmal versucht, uns zu erhängen oder zu ersäufen. Das Grauen über ein Uebel, welches uns ganz unerwartet und unversehens überfält, ist der **Schreck**, und ein höherer Grad des Schrecks wird die **Bestürzung** genannt; sonderlich wenn wir nicht gleich wissen, ob dasjenige, worüber wir erschrecken, gut oder böse sey, wir aber gewiß zu seyn glauben, daß es eins unter beyden in einem sehr hohen Grade sey. Jedermann wird aus seiner eignen Erfahrung wissen, was Schreck und Bestürzung sey, und er wird sich also leicht von der Richtigkeit dieser Erklärungen überzeugen können.

§. 683.

Die Betrübniß über die Ungewißheit der Hofnung ist, die **Kleinmüthigkeit**. Ein Kleinmüthiger hat gute Hofnung, allein er gibt zu stark auf die Gründe der Ungewißheit der Hofnung achtung, und daher läßt er den Muth sinken, und wird kleinmüthig. Die Betrübniß über den Verzug einer Sache, nach welcher uns verlanget, ist die **Sehnsucht**. Wenn man diese Leidenschaft fühlt, so sehnt man sich nach der Gegenwart der Sache, die man verlangt, die Zeit wird einem zu lange, und iederman weiß, wie verdrießlich dieser Zustand ist. Die Betrübniß über eine Sache, die wir uns vorher als gut vorgestelt haben, heißt der **Ueberdruß**, oder der Ekel. Wenn Eheleute einander überdrüßig werden, oder wenn man einer Lebensart, oder eines Menschen, der uns zu lange und zu ofte besucht, überdrüßig wird: so verabscheuet man, was man anfänglich gerne gesehen, und man bekomt einen Ekel an Dingen, die einem vordem angenehm gewesen. Die Betrübniß über die Verachtung ist die **Schaam**. Wenn wir uns schämen, so verdrießt es uns, daß wir verachtet, verlacht und verspottet werden, und wir sind deshalb betrübt. Die Betrübniß über die Unvollkommenheit eines andern ist das

Mitleiden, oder das Beyleid. Wenn wir Mitleiden mit jemanden tragen, so empfinden wir ein Mißvergnügen über das Böse, über die Noth, oder über irgends eine andere Unvollkommenheit, die wir in dem Gegenstande unseres Mitleidens antreffen, und es besteht in einem starken Bemühen dasselbe zu verhindern, und also die Unvollkommenheit des andern aus dem Wege zu räumen. Die Betrübniß über die Vollkommenheit eines andern wird, der **Haß**, genennt. Wenn wir einen gewissen Gegenstand hassen, so betrachten wir die Vollkommenheit, das Gute, das Glück desselben, in Absicht auf uns, als etwas Böses, weil sie unserer Meinung nach eine Hinderniß unserer Vollkommenheit sind. Und da uns dieses mißvergnügt macht, so bemühen wir uns, indem wir den Gegenstand hassen, seine Vollkommenheit irgends auf eine Art zu verhindern, und es ist demnach der Haß ein Bestreben, den Gegenstand unvollkommener zu machen. Manchmal entsteht der Haß daher, weil wir in der Meinung stehen, als solten wir die Vollkommenheit besitzen, die wir bey dem andern antreffen. Daher begehren wir diese Vollkommenheit zu besitzen, und sind darüber betrübt, daß sie ein anderer besitzt. Diese Betrübniß ist eine besondere Art des Hasses, und wird der **Neid** genennt. Und der **Zorn** ist ein Schreck, oder eine Bestürzung, welche aus einem Mißvergnügen über eine Beleidigung entsteht, welche der Gegenstand, auf den wir zürnen, würklich gemacht hat. Diese Leidenschaft kan sehr vermischt seyn. Sie kan mit einer boßhaften Freude verbunden seyn, über die Unvollkommenheiten, die wir dem Beleidiger verursachen, und diese Freude heißt die **Rachsucht**; sie kan mit einem Mitleiden verbunden seyn, wenn wir diejenige Person lieben, welche von dem Gegenstande unsers Zorns beleidiget worden; mit der Schaam, wenn uns der Beleidiger an unserer Ehre gekränkt hat u. s. w. Und daher komts daß der Zorn eine der heftigsten Leidenschaften zu seyn pflegt.

§. 684.

§. 684.

Aus der bisherigen Theorie von den Leidenschaften lassen sich, ein Paar betrübte Zustände des Gemüths, erklären, die Schwermuth und die Raserey. Nemlich die **Schwermuth** ist der Zustand des Gemüths eines Wahnwißigen, in welchem bloß die unangenehmen Leidenschaften herrschen. Ein Schwermüthiger, oder ein melancholischer Mensch ist immer betrübt. Wenn er einen gewöhnlichen Gebrauch des Verstandes besässe, so würde er leicht einsehen, daß er keine Ursach zu einer beständigen Betrübniß habe. Folglich ist er in der That wahnwißig §. 634. Und aus der Verrückung kan sehr leicht, die Schwermuth, entstehen. Ein verrückter Mensch hält, seine Einbildungen, für Empfindungen §. 597. Wenn nun zum guten Glücke seine Einbildungskraft, auf lauter angenehme Einbildungen, fält, so ist er ein lustiger Verrückter, und träumt wachend von lauter Glückseeligkeit. Fält aber seine Einbildungskraft auf unangenehme Einbildungen, so ist er ein schwermüthiger Verrückter. Die Schwermuth kan manchmal aus einer Phantasterey entstehen, und man kan sie alsdenn keine Verrückung des Gemüths nennen. Es gibt Schwermüthige, die sonst gesunden Verstand haben, und ihn auch durch ihr Verhalten an den Tag legen. Allein eine einzige betrübte Grille macht sie schwermüthig. Die Schwermuth, welche aus einem herrschenden Zorne entsteht, ist die Raserey. Ein Rasender stelt sich immer einen Feind vor, der ihn beleidigen will, oder beleidiget hat. Daher wüthet und schäumt er, und man muß ihn als einen Menschen betrachten, der beständig bereit ist, um sich zu schlagen.

§. 685.

Wir müssen diese kurze Untersuchung der menschlichen Leidenschaften noch, mit einigen allgemeinen Anmerkungen, begleiten. 1) Wenn man annimt, daß alle diese Leidenschaften aus einer sinnlichen Erkenntniß entstehen, so sind es lauter sinnliche Gemüthsbewegungen, und also kan man sehr leicht erklären, was eine sinnliche Liebe, ein sinnliches

Mitleiden, eine sinnliche Reue sey u. s. w. 2) Eine Leidenschaft kan immer aus einer andern entstehen, und wenn man die Lehre von den Leidenschaften ausführlicher abhandelt, so muß man, diese natürliche Verbindung der Leidenschaften unter einander, zeigen. Und diese Verbindung kan man leicht entdecken, wenn man ihre Erklärungen mit einander vergleicht. 3) Diese Leidenschaften können, auf unendliche Art, mit einander vergesellschaftet werden, und da würde es ohne Zweifel eine vergebliche Arbeit seyn, wenn ein Weltweiser es unternehmen wolte, alle mögliche Arten der Verbindungen der Leidenschaften zu bestimmen. Unterdessen ist es doch in besondern Fällen sehr gut, wenn man die menschlichen Leidenschaften will kennen lernen, auf diese Verbindung achtung zu geben. 4) Wenn man sich von der Richtigkeit dererjenigen Erklärungen, die ich von den Leidenschaften angenommen habe, überzeugen will; so muß man sich dadurch nicht irre machen lassen, wenn die Namen der Leidenschaften etwa, in vielen Fällen, in einer andern Bedeutung gebraucht werden. In diesen Namen herrscht, eine babylonische Verwirrung der Sprache. Manchmal versteht man durch diese Namen ein blosses Vergnügen oder Mißvergnügen, manchmal eine Begierde oder Verabscheuung die nicht stark ist, und der eine Weltweise erklärt einen Namen einer Leidenschaft so, der andere anders, und ein jeder meint, er habe es am besten getroffen. Manchmal benennt man, einen ganzen Inbegrif vieler Leidenschaften, mit dem Namen, wodurch wir etwa nur Eine Leidenschaft ausdrucken. Ein vernünftiger Weltweiser sieht hier vornemlich auf die Sache selbst. 5) Wir wollen nicht behaupten, daß wir alle einfache Leidenschaften ohne Ausnahme namhaft gemacht haben, und wir überlassen es also eines jedweden eigenem Nachdenken, ob er, durch Hülfe der Erfahrung, noch mehrere Leidenschaften entdecken kan, denen das menschliche Gemüth manchmal unterworfen ist.

Der

Der dritte Abschnitt,
Von dem Willen.

§. 686.

Manchmal begehren wir etwas, weil wir ein vernünftiges Vergnügen darüber empfinden, weil wir es uns deutlich als gut vorstellen, weil wir es deutlich vorhersehen, und vernünftig vorauserkennen, daß wir vermögend sind, es würklich zu machen. So können wir, Tugend und Gelehrsamkeit, begehren. Eine Begierde, welche durch deutliche Bewegungsgründe verursacht wird, heißt eine **vernünftige Begierde**, und alsdenn **wollen** wir den Gegenstand. Ofte verabscheuen wir etwas, weil wir ein vernünftiges Mißvergnügen darüber empfinden, weil wir es deutlich als ein Uebel erkennen, weil wir es deutlich vorhersehen, und vernünftig vorauserkennen, daß wir vermögend sind, es zu verhindern. So können wir, Laster und Irrthum, verabscheuen. Eine Verabscheuung, welche durch deutliche Bewegungsgründe verursacht wird, heißt eine **vernünftige Verabscheuung**, oder ein **Nichtwollen**. Folglich haben wir ein Vermögen, etwas vernünftig zu begehren und zu verabscheuen, und dieses nennt man das obere oder **vernünftige Begehrungsvermögen**, oder es ist der **Wille**. Man sagt: man wolle essen oder trinken, oder man wolle nicht u. s. w. und da versteht man, durch dieses Wort, das ganze Begehrungsvermögen und auch so gar das sinnliche, daher man auch von einem Hunde sagt: er wolle fressen. Allein wir nehmen das Wort hier in einer eingeschrenktern Bedeutung, und da versteht man darunter entweder das ganze obere Begehrungsvermögen, so daß man auch das Vermögen vernünftig zu verabscheuen dahin rechnet; oder man versteht darunter bloß das Vermögen vernünftig zu begehren, und schließt davon das Vermögen vernünftig zu verabscheuen aus. Weil unsere Seele ein oberes Erkenntnißvermögen besitzt, so ist es ihr möglich, vernünftig zu begehren und zu verabscheuen, und folglich ist

der Wille eine Folge des Verstandes. Und weil sie würklich viele Dinge deutlich erkennt, so begehrt und verabscheuet sie auch vernünftig, und es ist demnach, der Gebrauch des Verstandes, die Ursach der vernünftigen Begierden und Verabscheuungen. Alles, was wir von dem Begehrungsvermögen überhaupt erwiesen haben §. 661-672. das läßt sich auch mit leichter Mühe auf den Willen anwenden, und das kan ein jeder vor sich selbst thun. Wir wollen hier nur noch, eine einzige Anmerkung, machen. Nemlich wenn wir etwas nach deutlichen Einsichten begehren, so folgt daraus nicht, daß wir sein Gegentheil nach deutlichen Einsichten verabscheuen. Wir können zwar sagen, daß wir es verabscheuen, aber das kan nach sinnlicher und wohl gar nach bloß dunkeler Erkenntniß geschehen. Gesetzt ein Mensch sey so böse, daß er nach Ueberlegung und deutlicher Erkenntniß das Laster ausübe, so würde er der gröste Böswicht seyn, wenn er zugleich die Tugend nach deutlicher Erkenntniß verabscheuete. Dadurch würde, seine lasterhafte Gesinnung, den höchsten Grad erreichen. Nein, die Menschenliebe befiehlt uns, nicht alle lasterhafte Leute für so boßhaft zu halten. Viele derselben verabscheuen zwar die Tugend, allein sie kennen sie nicht recht, und haben ihre Schönheit niemals vernünftig untersucht. Sie verabscheuen sie also bloß sinnlich, und alsdenn haben sie noch nicht ein so verderbtes Herz, als wenn sie die Tugend auch nach deutlicher Erkenntniß verabscheueten. Diese Betrachtung ist sehr wichtig, wenn man die Boßheitssünden der Menschen als ein Menschenfreund mit Mäßigung beurtheilen will, und wenn man nicht dasjenige, was aus blosser Nachläßigkeit und Uebereilung geschieht, für vorsetzliche Boßheit halten will, wie die Menschenfeinde zu thun gewohnt sind. Eben so wenig kan man sagen, daß ein Mensch, welcher die Tugend vernünftig begehrt, gleich deswegen in einem so hohen Grade tugendhaft sey, daß er das Laster vernünftig verabscheue: denn er kann es bloß sinnlich verabscheuen.

§. 687.

§. 687.

Alle unsere Begierden und Verabscheuungen werden, durch vorhergehende Bewegungsgründe, und durch eine lebendige Erkenntniß, bestimt §. 667. Folglich werden es auch alle vernünftige Begierden, und Verabscheuungen. Die Bewegungsgründe dieser Begierden und Verabscheuungen sind die **vernünftigen Bewegungsgründe**, und sie bestehen in dem vernünftigen Vergnügen und Mißvergnügen, und in der deutlichen Vorhersehung und Vorauserkennung derselben. In diesen Bewegungsgründen besteht **das vernünftige Leben der Erkenntniß**, und eine Erkenntniß, welche vernünftige Bewegungsgründe enthält, ist eine **vernünftig rührende Erkenntniß**. Alle Triebfedern des Gemüths sind demnach entweder sinnliche, oder vernünftige Bewegungsgründe §. 667. 674. Wenn man also sagen wolte, daß wir etwas wollen oder nicht wollen könnten ohne alle vernünftige Bewegungsgründe, so behauptet man etwas unmögliches und ungereimtes. Denn da es unmöglich ist, daß wir etwas ohne alle Bewegungsgründe begehren oder verabscheuen solten §. 663. so haben wir auch, bey allen unsern vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, Bewegungsgründe. Wären diese nun nicht deutlich und vernünftig, und wir wolten demohnerachtet, oder wolten nicht, so hiesse das eben so viel als: wir bestimten unsere Kraft, um ein deutlich vorhererkanntes Vergnügen oder Mißvergnügen zu würken oder zu verhindern, denn das heißt vernünftig begehren und verabscheuen; wir hätten aber keine deutliche Erkenntniß von demjenigen, was wir vernünftig begehrten und verabscheueten, wenn wir ohne deutliche Bewegungsgründe etwas wollen und nicht wollen könnten. Da nun dieses ein offenbarer Widerspruch ist, so werden, alle unsere vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, durch vorhergehende deutliche Bewegungsgründe bestimt. Da wir nun, in dem Zustande der Gleichgültigkeit, gar keine Bewegungsgründe haben §. 651. 667. so haben wir auch in demselben keine vernünftigen Bewegungs-

gründe, und folglich können wir, in diesem Zustande, weder vernünftig begehren noch verabscheuen. Diese Wahrheit ist von manchen in den neuern Zeiten sehr bestritten worden, indem man geglaubt hat, daß, wenn der Wille allemal durch vorhergehende vernünftige Bewegungsgründe bestimt werden solte, er dadurch einer solchen Nothwendigkeit unterworfen werde, welche der Freyheit nachtheilig ist. Allein, wenn ich zur Untersuchung der Freyheit komme, will ich zeigen, daß es der Freyheit gar nicht nachtheilig sey, wenn man annimt, daß der Wille allemal durch vernünftige Bewegungsgründe bestimt werde. Hier will ich nur noch einige Einwürfe beantworten, die man aus der Erfahrung wider diese Wahrheit zu machen pflegt. Man beruft sich nemlich auf solche Fälle, 1) da man im gemeinen Leben sagt, man wolle etwas essen oder nicht, eine Arzney nehmen oder nicht, eine Handlung thun oder nicht; und da wisse jederman, daß ein blosser Eigensinn uns manchmal regiere, und daß wir, in unendlich vielen solchen Fällen, nach gar keinen deutlichen Einsichten uns verhalten. Allein iedermann sieht, daß wir in solchen Fällen sinnlich begehren und verabscheuen, und da haben wir Bewegungsgründe, die wir nicht deutlich erkennen. 2) Man beruft sich auf Fälle, da wir uns der Bewegungsgründe schlechterdings nicht bewußt sind: als wenn wir z. E. eine Speise nicht essen, einen Menschen nicht leiden können, und wissen nicht warum. Allein alsdenn haben wir dunkele Bewegungsgründe, und begehren und verabscheuen nach denenselben §. 674. Wir behaupten ja nicht, daß wir bey allen unsern Begierden und Verabscheuungen Bewegungsgründe haben, deren wir uns bewußt sind. Wir sagen, daß wir, bey allen unsern vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, deutliche Bewegungsgründe haben müssen. 3) Man verwechselt ofte, die wahren und rechten Bewegungsgründe, und die falschen und unrechten mit einander. Und wenn man daher findet, daß ein Mensch etwas begehrt oder verabscheuet, um solcher Bewegungsgründe willen, die falsch und unrecht sind, so sagt

man,

man, daß er es ohne Grund begehre oder verabscheue. Als, wenn man jemanden nichts zu Leide gethan hat, und er haßt uns, so sagt man, er hasse uns ohne Ursach. Das heißt aber in solchen Fällen nur so viel, als, er hasse uns aus einer eingebildeten Ursach, oder um keines wahren Grundes willen. Allein wir behaupten nicht, daß alle unsere vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, aus wahren deutlichen Bewegungsgründen, entstehen. 4) Man beruft sich auf solche Fälle, in denen man zwischen zwey Dingen wählen muß, die gleich gut oder gleich böse sind. Da man sich nun also unmöglich eins besser oder schlimmer vorstellen kan, als das andere, so ist es eben so viel, als wenn wir etwas begehrten oder verabscheueten, ohne es uns als gut oder als böse vorzustellen, das ist, ohne alle Bewegungsgründe. Z. E. wenn ich, zwischen zwey Ducaten von gleichem Gewichte und Schlage, einen wählen soll. Nun will ich mich hier eben nicht, auf den Satz des Unterschiedes aller möglichen ausser einander befindlichen Dinge, berufen, vermöge dessen es keine solche Dinge gibt, die ausser einander befindlich sind, und die gleichgut oder gleichböse sind: denn das würde hier nichts entscheiden, weil es unleugbar unendlich viele Dinge gibt, deren Unterschied wir nicht erkennen können, und der also in die Bestimmung unserer Begierden und Verabscheuungen keinen Einfluß haben kan. Sondern ich will nur bemerken, daß es unmöglich sey, diese beyden Dinge sich in einem so gleichen Grade des Lebens vorzustellen, daß nicht auf der einen Seite ein Ausschlag seyn solte. Eins unter beyden fält uns iederzeit stärker in die Sinne. Wenn ich zwey Ducaten vor mir liegen sehe, so ist es nothwendig, daß ich einen stärker ansehe, als den andern. Da nun also jener auch mehr Eindruck in mein Gemüth macht, so habe ich von ihm eine lebendigere Erkenntniß. Ferner, der mir zur rechten Hand und am nächsten liegt, stelt sich mir als denjenigen vor, den ich am leichtesten bekommen kan, und man pflegt daher zu sagen: der erste der beste. Nun gehört, diese Betrachtung,

auch

auch mit zu den Bewegungsgründen. Folglich haben wir, in solchen Fällen, ein Uebergewicht der Bewegungsgründe. Es ist wahr, dieses Uebergewicht ist eine Kleinigkeit; allein es gehört auch keine grosse Begierde dazu, eins dem andern vorzuziehen, wenn beyde, so viel wir wissen, gleich gut oder gleich böse sind. Es wäre lächerlich, wenn wir in solchen Fällen unser Begehrungsvermögen, durch sehr grosse und wichtige Bewegungsgründe, bestimmen wolten.

§. 688.

Unsere vernünftige Begierden und Verabscheuungen können groß oder klein, stark oder schwach seyn, und diese verschiedenen Grade erhellen aus dem 666 Absatze. Die merklich grossen vernünftigen Begierden und Verabscheuungen sind die vernünftigen Gemüthsbewegungen, und man kan derselben eben so viele annehmen, als der sinnlichen. Wenn Freude, Betrübniß, Liebe, Hofnung u. s. w. aus deutlicher Erkenntniß entstehen, so heissen sie eine vernünftige Freude, Betrübniß, Liebe, und Hofnung. Einige Weltweise lachen darüber, wenn man vernünftige Gemüthsbewegungen annimt, weil sie glauben, es sey dieses ein sich selbst widersprechender Begrif. Wenn man nun fragt, warum sie dieses glauben, so antworten sie: weil alle Gemüthsbewegungen aus verworrener Erkenntniß entstehen. Und warum nehmen sie dieses an? Weil es, in ihrer Erklärung einer Gemüthsbewegung, steht. Sie nehmen es also an, weil sie es annehmen. Eine schöne Art zu beweisen! Nun würde zwar in der Sache selbst es nichts verschlagen, man mag die starken vernünftigen Begierden und Verabscheuungen Gemüthsbewegungen nennen, oder nicht. Ueber das Wort kan man sich leicht vergleichen, wenn man nur in der Sache einig ist. Allein man muß auch, der Gewohnheit zu reden, ihr Recht wiederfahren lassen. Man sagt, wir sollen GOtt lieben, die Freundschaft ist eine Liebe, wir sollen ein Vertrauen auf GOtt setzen. Sind das sinnliche Begierden? Muß ein Mensch nicht GOtt und seine Freunde vernünftig lieben, und nach deutlichen

lichen Einsichten ein Vertrauen auf GOtt setzen. Und so weiß iedermann, daß man, wenigstens beynahe, alle Namen der Leidenschaften auch in solchen Fällen braucht, da es unleugbar ist, daß man eine vernünftige Begierde oder Verabscheuung andeuten wolle. Es ist demnach der gewöhnlichen Art zu denken am gemässesten, wenn man alle Gemüthsbewegungen in sinnliche und vernünftige eintheilt.

§. 689.

Alle vernünftige Begierden und Verabscheuungen entstehen aus einer deutlichen Erkenntniß §. 686. Diese Erkenntniß ist entweder bloß deutlich, oder sie ist einestheils sinnlich. Ist das erste, so sind sie **bloß vernünftige Begierden und Verabscheuungen**, und ein **reiner Wille** ist ein Vermögen, bloß vernünftig zu begehren und zu verabscheuen. Ein solcher Wille setzt, einen vollkommen reinen Verstand, voraus §. 631. und solche Begierden und Verabscheuungen entstehen aus einem ganz deutlichen Vergnügen und Mißvergnügen, aus einer bloß deutlichen Vorhersehung und Vorauserkennung §. 687. Da wir Menschen nun keinen ganz reinen Verstand haben, und da alle unsere deutliche Erkenntniß einestheils sinnlich ist; so ist unser Wille kein reiner Wille, und keine unserer vernünftigen Begierden und Verabscheuungen ist bloß vernünftig, sondern sie sind sämtlich vermischt. Nemlich **vermischte vernünftige Begierden und Verabscheuungen** sind solche, die zum theil vernünftige, zum theil aber sinnliche Begierden und Verabscheuungen sind. Wenn wir uns deutlich und lebendig etwas als gut oder als böse vorstellen, so stellen wir uns dasselbe zugleich sinnlich als gut oder böse vor. Wenn wir nun dasselbe begehren, weil wir es sinnlich und deutlich zugleich erkennen, so ist unsere ganze Begierde sinnlich, in so ferne sie aus der sinnlichen, und vernünftig, in so ferne sie aus der vernünftigen Erkenntniß entsteht. Bloß sinnlich können wir vieles begehren und verabscheuen, ja unsere meisten und gewöhnlichsten Begierden und Verabscheuungen sind bloß sinnlich. Allein alle unsere vernünftigen

Be-

Begierden und Verabscheuungen sind vermischt, einige mehr, andere weniger. Und das bringt uns einen grossen Vortheil. Das wenigste an einem Gegenstande stellen wir uns deutlich vor, und unser blosser Wille ist also ein sehr schwaches und ohnmächtiges Vermögen. Wenn aber die Sinnlichkeit sich damit vereiniget, so ist unsere Kraft alsdenn stärker, und unsere Begierden und Verabscheuungen werden nicht nur viel mächtiger, sondern sie werden auch den Gegenständen proportionirter.

§. 690.

Wenn wir vernünftig begehren, was wir sinnlich verabscheuen; oder vernünftig verabscheuen, was wir sinnlich begehren, so besteht darin **der Streit des untern und obern Begehrungsvermögens**, oder der Streit des Fleisches und Geistes. Wenn wir eine Arzney einnehmen wollen, die uns einen abscheulichen Geschmack verursacht, oder wenn wir die Sünde nach deutlichen Gründen verabscheuen, und sinnlich begehren, so streiten Geist und Fleisch in uns mit einander. Nemlich weil unser Wille nicht rein ist §. 689. so sind, unsere deutlichen Bewegungsgründe, allemal mit sinnlichen untermengt. Da nun unsere sinnliche Erkenntniß uns eine Sache anders vorstellen kan, als die deutliche: so können wir uns deutlich etwas als gut, bevorstehend, leicht vorstellen, was wir uns sinnlich als böse, schwer, vorstellen, und umgekehrt. Folglich können uns die deutlichen Bewegungsgründe eine Sache als begehrungswürdig vorstellen, welche uns die sinnlichen als verabscheuungswürdig vorstellen, oder umgekehrt. Und da uns also jene anders bestimmen als diese, so entsteht daher der Streit des obern und untern Begehrungsvermögens. Wenn nun das Gegentheil ist, wenn uns die deutlichen und sinnlichen Bewegungsgründe den Gegenstand einerley vorstellen, beyde als gut, oder beyde als böse u. s. w. so begehren wir ihn vernünftig und sinnlich zugleich, oder wir verabscheuen ihn vernünftig und sinnlich zugleich, und darin besteht die **Uebereinstimmung, oder Einigkeit des obern und untern Begehrungsvermögens.** Z. E. Wenn

ich

ich eine Arzney nach vernünftigen Gründen gebrauche, die mir auch angenehm schmeckt; oder wenn ich eine ekelhafte Speise verabscheue auch deswegen, weil ich nach vernünftiger Ueberlegung finde, sie sey meiner Gesundheit schädlich. Wenn nun das obere und untere Begehrungsvermögen mit einander streiten, so sieget dasjenige, oder es überwindet, durch welches der Gegenstand nach dem Streite beschlossen wird. Gesetzt es solle jemand eine ekelhafte Arzney einnehmen, und er kämpfe deshalb mit sich selbst: entschließt er sich, alles Ekels ohnerachtet, die Arzney zu nehmen, so sieget das obere Begehrungsvermögen, wenn er nemlich durch vernünftige Vorstellungen dazu bewogen wird; entschließt er sich aber, alles Zuredens ohnerachtet, die Arzney nicht zu nehmen, so sieget das untere Begehrungsvermögen. Sonst kan auch noch ein Streit in dem obern Begehrungsvermögen und in dem untern, wenn man beyde allein betrachtet, angetroffen werden. Man kan eine Sache vernünftig begehren und verabscheuen zugleich, und eben so kan man eine Sache zugleich sinnlich begehren und verabscheuen. Denn man kan das Gute und Böse, welches in einer Sache zugleich angetroffen wird, deutlich erkennen, und eben so kan man beydes sinnlich erkennen. Alsdenn streitet der Wille mit sich selbst, und eben so streitet das untere Begehrungsvermögen mit sich selbst.

§. 691.

Wenn ein Streit unter unsern Begierden und Verabscheuungen ist, so fallen sie einander hinderlich, und indem durch die Begierde die Kraft der Seele auf eine Seite bestimt und gelenkt wird, so wird sie durch die entgegengesetzte Verabscheuung auf die andere Seite gezogen. Folglich wird unsere Kraft, in Absicht auf eine gewisse Handlung, dadurch vermindert, und die Verrichtung derselben wird uns sehr schwer. Wenn wir also eine Sache begehren, so wird sie uns um so viel schwerer, je stärker die Verabscheuung eben dieser Sache, in Vergleichung mit der Begierde nach derselben, ist. Und wenn wir etwas verab-

scheuen,

scheuen, so wird uns die Unterlassung einer Handlung um so viel schwerer, je grösser die Begierde nach eben dem Gegenstande, in Vergleichung mit der Begierde nach demselben, ist. Wenn aber kein Streit unter unsern Begierden und Verabscheuungen ist, so wird keine durch die andere gehindert, die Kraft unserer Seele wird nicht durch entgegengesetzte Richtungen zertheilt, und das Geschäfte wird uns dadurch ungemein erleichtert. Wenn wir uns daher eine gewisse Handlung erleichtern wollen; so müssen wir, den Streit unserer Begehrungsvermögen in Absicht auf dieselbe, zu verhüten suchen, und vielmehr eine freundschaftliche Einigkeit unter ihnen hervorbringen, erhalten oder wiederherstellen. Einem Anfänger in der Tugend wird, die Tugend, allemal sehr sauer. Er begehrt sie vernünftig, allein sein sinnlicher Abscheu für derselben ist noch sehr groß; er verabscheuet das Laster vernünftig, allein er begehrt es auch zugleich sinnlich. Wenn es aber ein Mensch erst so weit gebracht hat, daß er die Tugend bloß begehrt, und das Laster bloß verabscheuet, so hat er gewonnen. Alsdenn wird ihm sowohl die Ausübung der Tugend, als auch die Unterlassung des Lasters, überaus leicht. Wenn wir über einen Gegenstand nichts als Vergnügen, oder nichts als Mißvergnügen, empfinden, so begehren wir ihn entweder bloß, oder wir verabscheuen ihn bloß §. 663. Folglich herrscht alsdenn, unter unserm Begehrungsvermögen und in denenselben, eine vollkommene Eintracht. Wenn wir in Absicht auf einen Gegenstand gleichgültig sind, so ist, in unsern Begehrungsvermögen, in Absicht auf denselben weder eine Einigkeit noch ein Streit: denn wir begehren ihn alsdenn nicht, und verabscheuen ihn auch nicht §. 648. 683. Steht unser Gemüth, in Absicht auf einen Gegenstand, in einem Gleichgewichte, so ist ein Streit unter unsern Begierden und Verabscheuungen, der von beyden Seiten, so lange das Gleichgewicht fortdauert, mit gleicher Stärke geführt wird, und folglich kan, so lange dieses Gleichgewicht währt, auf keiner Seite ein Sieg entstehen §. 671. Nur in dem Zustande

des

des Uebergewichts ist ein Streit, auf den ein Sieg folgt, und so oft eins der Begehrungsvermögen den Sieg davon trägt, so oft geräth die Seele in den Zustand des Uebergewichts, der Ausschlag mag nun entweder auf die Seite des obern, oder auf die Seite des untern Begehrungsvermögens ausfallen §. 671. 690. Nach erfolgtem Siege kan manchmal eine vollkommene Einigkeit entstehen, wie bey einem Tugendhaften in jenem Leben in Absicht auf die Tugend erfolgen wird; oder der Streit kan immer noch fortdauern, wie die Tugendhaften immer kämpfen müssen, so lange sie sich noch in diesem Leben befinden. Diese Betrachtungen kan sich ein jedweder selbst, aus dem Vorhergehenden, erläutern.

§. 692.

Alle unsere vernünftige Begierden und Verabscheuungen sind entweder beschliessende, oder noch nichts beschliessende Begierden und Verabscheuungen §. 668. Die letzten heissen **vorhergehende** oder vorläufige **vernünftige Begierden und Verabscheuungen**, und man nennt den Willen einen **vorhergehenden Willen**, in sofern er durch solche Begierden und Verabscheuungen würksam wird, die noch nichts beschliessen, bey denen wir uns also noch nicht entschliessen, die Sache würklich auszuführen, und die noch nicht in einem festen Vorsatze bestehen, die Handlung würklich zu thun oder zu unterlassen, die wir begehren oder verabscheuen. Er wird der vorhergehende Wille genennt, weil er aus unvollständigen Bewegungsgründen entsteht §. 669. und also eher da ist, ehe man den Gegenstand genugsam untersucht hat. Wer vorläufig etwas will, der begehrt die Sache vernünftig; allein weil er besorgt, es möchten sich noch Umstände äussern, die er noch nicht weiß, und die der Sache ein ander Ansehen geben könnten, so schiebt er seinen Entschluß auf, bis er die Sache noch einmal und genauer untersucht haben wird. Gesetzt eine Mannsperson spreche ein Frauenzimmer um die Ehe an, ist dasselbe eine vernünftige und gehorsame Tochter, so wird es zwar geneigt seyn

können, dieses Versprechen zu thun, und es wird dieses auch vorläufig entdecken können. Allein den Entschluß schiebt es auf, bis die Einwilligung der Eltern erfolgt. Es ist vor sich klar, daß der vorhergehende Wille in würklichen Begierden und Verabscheuungen bestehe, und also kein verstelter und bloß vorgegebener Wille sey. Wenn man einem andern bloß lügenhafter Weise weißmacht, man wolle etwas; so kan man wohl gar vorgeben, man habe es beschlossen, und das kan gar kein Wille genannt werden. Ja die vorläufigen Begierden und Verabscheuungen sind Handlungen der Seele, folglich können sie viele Veränderungen in der Seele verursachen, und durch äusserliche Handlungen ausbrechen. Der vorhergehende Wille ist also nicht etwa ganz unwürksam, und ungeschäftig. So kan eine gehorsame Tochter, durch ihren vorhergehenden Willen, angetrieben werden, sich selbst bey ihren Eltern um die Einwilligung derselben Mühe zu geben, und was dergleichen mehr ist. Diejenigen vernünftigen Begierden und Verabscheuungen aber, welche beschliessend sind, heissen nachfolgende, oder endliche vernünftige Begierden und Verabscheuungen, oder Rathschlüsse. Und der nachfolgende Wille ist der Wille, in so fern er durch Rathschlüsse würksam wird. Rathschlüsse werden nachfolgende Begierden und Verabscheuungen genennt, weil sie aus vollständigen Bewegungsgründen entstehen §. 669. und erst alsdenn, wenn man, wenigstens seinem eigenen Bedünken nach, den Gegenstand genugsam untersucht und überlegt hat. Sie bestehen in einem nach deutlichen Einsichten gefaßten Vorsatze, etwas zu thun oder zu unterlassen, und es versteht sich von selbst, daß es sehr oft geschehen kan, daß wir unsere besten Rathschlüsse nicht ausführen können §. 668.

§. 693.

Wenn wir Menschen einen Rathschluß fassen wollen, so ist es sehr selten möglich, daß wir auf einmal und in der Geschwindigkeit zu einem Entschlusse solten kommen können. Die Natur unsers Willens bringt das mit sich, daß wir allemal

lemal dasjenige am stärksten begehren, oder beschliessen, was unserm Bedünken nach das beste ist §. 663. Allein das können wir selten in einem Augenblicke ausmachen, was das beste sey. Daher pflegen wir vorher, ehe wir einen Rathschluß fassen, eine Berathschlagung mit uns selbst, oder mit andern, anzustellen. Und da besteht, die Berathschlagung, in dem Inbegriffe aller Handlungen der Erkenntnißvermögen, die man vornimt, um die Bewegungsgründe vollständig zu machen, vermöge welcher wir einen Rathschluß fassen wollen. Die Bewegungsgründe der menschlichen Rathschlüsse sind theils deutlich, theils sinnlich §. 689. Folglich kan ein jedwedes Erkenntnißvermögen, es mag nun zu dem obern oder zu dem untern Erkenntnißvermögen gehören, etwas zu der Berathschlagung beytragen. Die Erkenntnißvermögen sind gleichsam die Rathsherren, welche zusammen kommen, und deren jedweder seine Stimme gibt, wenn etwas beschlossen werden soll. Folglich ist man in der Berathschlagung bemüht, alles dasjenige hinlänglich zu erkennen, was nöthig ist, wenn die deutlichen Bewegungsgründe samt den undeutlichen hinlänglich werden sollen, um zu einem Rathschlusse und zu einer endlichen entscheidenden Willensmeinung zu gelangen. Daher müssen, bey einer Berathschlagung, folgende Fragen aufgeworfen, und beantwortet werden: 1) Ist der Gegenstand der Berathschlagung und das Gegentheil desselben möglich? Unmögliche Dinge können gar nicht würklich werden, und bey nothwendigen Dingen ist die Berathschlagung vergeblich, weil sie ohnedem geschehen. 2) Ist beydes mir natürlicher Weise möglich? Oder habe ich Kräfte, und kan ich Kräfte genung haben, den Gegenstand oder sein Gegentheil würklich zu machen? Und ist mir beydes schlechterdings, und in gewissen Umständen möglich? Denn was wir beschliessen wollen, das müssen wir durch unsere Kräfte würklich machen können. 3) Wie viel Kräfte werden erfodert, um eine Sache oder ihr Gegentheil würklich zu machen? damit ich wissen könne, ob ich Kräfte genung habe, damit ich nicht etwa einen vergebli-

chen Entschluß fasse. Dieses kan man ofte nicht anders erkennen, als wenn man einen Versuch anstelt. Wir stellen nemlich einen **Versuch** an, oder wir versuchen etwas, wenn wir uns zu einer Handlung entschliessen, damit wir erfahren, ob wir Kräfte dazu besitzen, und wie viele Kräfte dazu erfodert werden. So versucht man, ob man die Gabe, ein Gedicht zu machen, besitze, wenn man dichtet, und hernach beurtheilt, ob in unsern Gedanken eine wahre Poesie angetroffen werde. Die meisten, die worüber rathschlagen, vergessen es, diese drey ersten Untersuchungen genau anzustellen, und da sagt man, daß sie **Schlösser in die Luft bauen.** 4) Wie viel Guts mit der Sache verbunden ist, wenn sie geschieht? ob sie uns viele Vortheile bringe, in Absicht der Seele, oder des Leibes, oder des äusserlichen Zustandes, ob sie unsere zeitliche oder ewige Glückseligkeit befördere, ob sie rechtmäßig, ehrbar, anständig u. s. w. 5) Wie viel Guts zu erwarten, wenn sie nicht geschieht? 6) Wie viel Böses mit der Sache verbunden, wenn sie geschieht, und 7) wenn sie nicht geschieht? Da muß man den mannigfaltigen Schaden untersuchen, ob sie unehrbar, schändlich, unanständig, sündlich u. s. w. 8) Wie groß und wichtig der Nutzen und das Gute ist, welches mit der Sache verbunden ist, wenn sie geschieht, und 9) wenn sie nicht geschieht? Ein Vortheil kan manchmal so gros seyn, als viele andere zusammen genommen, und folglich muß man bey der Berathschlagung auch die Wichtigkeit der Vortheile, die man von beyden Seiten zu erwarten hat, untersuchen. 10) Wie groß und wichtig das Böse ist, welches mit der Sache verbunden ist, wenn sie geschieht, und 11) wenn sie nicht geschieht? Denn ein Schaden kan so groß seyn, wie viele andere zusammengenommen. Wer also rathschlagen will, der muß nicht nur die **Bewegungsgründe von beyden Seiten zählen**, das ist, erkennen, wie viel Guts und Böses von beyden Seiten zu erwarten ist; sondern er muß sie auch **abwägen**, das ist, erkennen, wie groß das Gute und Böse von beyden Seiten ist. Ja er muß die

Be-

Bewegungsgründe von beyden Seiten zusammenrechnen, das ist, untersuchen, wie vielen Bewegungsgründen zusammengenommen ein gewisser Gegengrund gleich sey. Und so kan er endlich die letzte Frage 12) beantworten: Welches unter beyden besser sey, als das andere, und also beschlossen werden müsse? Und das heißt, das eine dem andern vorziehen, wenn man erkennet, welches unter beyden besser sey, als das andere; und wenn man dasjenige, welches man dem andern vorgezogen hat, beschließt, so erwählt man dasselbe, oder man stelt eine Wahl an. Ein jeder kan selbst diese Regeln auf ein Beyspiel anwenden, z. E. wenn man rathschlagt, was man für eine Lebensart erwählen solle?

* *

Der vierte Abschnit,
Von der Freyheit des Willens.

§. 694.

Wir kommen nun zu einer der wichtigsten Untersuchungen der Psychologie. Die Freyheit ist die Krone aller Vermögen der Seele, sie ist die Königin in der Seele, der alle übrige Vermögen zu Gebothe stehen müssen, und wenn wir keine Freyheit besässen, so würden wir weder sündigen noch rechtmäßig handeln können, wir würden weder belohnt noch bestraft werden können, und wir wären weder einer Glückseeligkeit noch Unglückseeligkeit fähig. Da nun die Lehre von der Freyheit des Willens so vielfältig und heftig bestritten worden, so ist sie mit einer unendlichen Menge von Unterscheidungen und Kunstwörtern angefüllt worden, wodurch sie gewissermassen sehr schwer geworden. Wir wollen demnach versuchen, das Unnöthige wegzulassen, und sie so deutlich zu machen, als möglich ist. Nun komt dabey alles auf drey Stücke an. Erstlich, wenn ein Mensch eine freye Handlung verrichten soll, so muß er sie selbst

durch seine eigenen Kräfte verrichten. Zum andern muß er sie auch durch seine eigenen Kräfte unterlassen, oder sie auch anders verrichten können, als er sie verrichtet. Und drittens muß er durch seine eigene Einsichten sich bestimmen, sie zu thun oder zu unterlassen, sie eben so und nicht anders zu verrichten, und diese Einsichten müssen deutlich seyn können. Daß dieses der wahre Begrif der Freyheit sey, will ich künftig beweisen, und es kommen also in diesem Abschnitte drey Hauptmaterien vor.

Von der Selbstthätigkeit.

§. 695.

Alle Handlungen unserer Seele, oder alle unsere Handlungen, sind nicht nur an und vor sich betrachtet und innerlich zufällig, sondern einige derselben haben auch eine grosse bedingte Zufälligkeit §. 106. Erstlich alle unsere Handlungen sind schlechterdings zufällige Veränderungen unseres Zustandes, weil wir selbst zufällige Dinge sind. Wir haben bisher viele Unvollkommenheiten unserer Seele aus der Erfahrung angemerkt: in unserer Erkenntniß ist viel Unwissenheit, Dunkelheit, Ungewißheit, und was dergleichen mehr ist. Folglich haben weder wir noch unsere Seele den höchsten Grad der Realität und Vollkommenheit §. 190. Folglich sind wir und unsere Seele endliche Dinge §. 191. und folglich auch zufällige Dinge §. 193. Die Würklichkeit eines jedweden zufälligen Dinges ist, eine zufällige Beschaffenheit §. 121. Folglich ist unsere ganze Würklichkeit, und alles Würkliche in uns, in so ferne es würklich ist, eine zufällige Beschaffenheit. Da nun alle unsere Handlungen und Leiden zu unserer Würklichkeit gehören, indem es ungereimt zu gedenken ist, daß ein bloß mögliches Ding handele oder leide §. 164. so sind alle unsere Handlungen und Leiden, auch die noch jedesmal zukünftigen, an und vor sich betrachtet und innerlich zufällig, und keine derselben ist schlechterdings nothwendig. Indem wir

also im Begriffe stehn, eine Handlung vorzunehmen, so ist dieselbe in demselben Augenblicke zufällig, und es ist also nicht nur an sich möglich, daß sie würklich werde, sondern es ist auch an sich möglich, daß sie nicht würklich werde. Wir können dieses freylich nicht geradezu, aus der Erfahrung, annehmen. Es scheint uns zwar auf den ersten Anblick, wenn wir im Begriffe stehen, etwas zu begehren oder zu verabscheuen, daß diese Begierde oder Verabscheuung auch nicht erfolgen könne, und daß sie also zufällige Handlungen sind. Allein da der Fatalist sagen kan, daß dieses uns nur so zu seyn schiene, sich aber in der That nicht so verhalte; so haben wir aus unserer Endlichkeit uns überzeugen müssen, daß dem in der That also sey, und daß alle unsere Handlungen, an und vor sich betrachtet, zufällig sind. Zum andern lehrt uns nun die Erfahrung, daß, einige von unsern Handlungen, auch eine grosse bedingte Zufälligkeit haben. Denn das Gegentheil vieler unserer Handlungen ist nicht nur an sich möglich, sondern es ist auch im Zusammenhange mit vielen andern Dingen ausser uns möglich. Wenn wir spatzieren gehen, wie viel Verbindungen der Umstände sind nicht möglich gewesen, unter denen wir nicht würden spatzieren gegangen seyn? Wenn es geregnet hätte, wenn der Wind zu stark gewehet hätte, wenn uns jemand besucht hätte u. s. w. so würden wir nicht spatzieren gegangen seyn. Wir behaupten nun zwar nicht von allen unsern Handlungen, daß sie in einem hohen Grade hypothetisch zufällig sind, sondern wir sagen nur, und das ist zu unserer Absicht vollkommen hinreichend, daß viele von unsern Handlungen eine grosse bedingte Zufälligkeit haben, und wenn sie noch zukünftig sind, so sind sie bevorstehende Veränderungen, die in einem hohen Grade zufällig sind.

§. 696.

Wenn etwas, so zufällig ist, in etwas nothwendiges verwandelt wird; oder wenn es nothwendig wird, da es vorher zufällig war; oder wenn es eine Nothwendigkeit bekomt, die es nicht hatte, so wird es nothwendig gemacht,

und diese Veränderung wollen wir die **Nöthigung** nennen. Wir kommen ofte in Umstände, da wir so und nicht anders handeln können, und diese Umstände nöthigen uns zu der Handlung, sie wird durch diese Umstände nothwendig, und wir würden diese Handlung haben unterlassen können, wenn wir nicht in diese Umstände gerathen wären; wie z. E. ein Mensch, wenn er aus Noth bettelt, und aus der Noth eine Tugend macht. Und da schreibt man, diese Nöthigung, theils den Ursachen dieser Veränderung zu, theils den Dingen, welche diese Veränderung ausstehen. Die Ursachen dieser Veränderung sind, die nöthigenden Ursachen. So nöthiget uns der Hunger zum betteln, ein Mensch nöthiget den andern, die Umstände der Zeit und des Orts nöthigen uns manchmal zu einer Handlung. Man schreibt aber auch diese Veränderung den Dingen zu, welche dieselbe leiden. So sagt man, daß ein Mensch genöthiget worden etwas zu thun, oder zu unterlassen. Man nennt auch die Handlungen und Leiden, welche nothwendig gemacht werden, abgenöthigte Handlungen und Leiden. Wenn man etwas hitziges gesprochen, welches ein anderer uns übel aufnimt, so sagt man manchmal, es seyn uns diese Worte abgenöthiget worden. Wenn nun etwas nothwendig gemacht wird, so wird es entweder schlechterdings nothwendig, da es vorher zufällig war, oder es bekommt nur eine bedingte Nothwendigkeit, die es vorher nicht hatte §. 104. Ist das erste, so kan man, diese Nöthigung, eine **unbedingte Nöthigung** nennen. Und da ist sehr leicht zu erweisen, daß eine solche Nöthigung schlechterdings unmöglich sey, und daß nichts auf diese Art nothwendig gemacht werden könne. Denn wenn etwas zufällig ist, so ist sein Gegentheil innerlich möglich, und wenn es schlechterdings nothwendig würde, so müste dieses Gegentheil innerlich unmöglich werden §. 104. 105. Folglich müste es die innerliche Möglichkeit verliehren, und es müste also dieselbe veränderlich seyn §. 122. Da sie nun ganz unveränderlich ist §. 108. 127. so bleibt dasjenige, was einmal innerlich möglich ist, bestän-

beständig innerlich möglich, und kan niemals innerlich unmöglich werden. Wenn also etwas an sich zufällig ist, so bleibt sein Gegentheil immer möglich, und es kan demnach keine zufällige Sache schlechterdings nothwendig werden. Wer also eine unbedingte Nöthigung in irgends einem Falle annehmen wolte, der würde was ungereimtes behaupten. Diejenigen also, welche glauben, daß der allgemeine Zusammenhang in der Welt eine unbedingte Nöthigung verursache, denken vollkommen ungereimt. Wer ja ein Fatalist seyn will, der muß lieber annehmen, daß alles in der Welt beständig schlechterdings nothwendig sey. Denn das heißt vernünftiger denken, als annehmen, daß die Veränderungen in der Welt an sich zufällig sind, und daß sie durch den Zusammenhang in der Welt schlechterdings nothwendig gemacht würden. Da nun alle unsere Handlungen zufällig sind §. 695. so ist es schlechterdings unmöglich, daß wir in irgends einer derselben, einer unbedingten Nöthigung, solten unterworfen werden können. Alle unsere Handlungen bleiben vor ihrer Verrichtung, mitten in derselben, und nach derselben, beständig zufällig. Eine Substanz und eine Handlung, in so ferne sie nicht auf eine unbedingte Art genöthiget werden, sind frey von der unbedingten Nöthigung. Folglich besitzen wir, in Absicht auf alle unsere Handlungen ohne Ausnahme, diese Freyheit. Wir sind demnach in allen unsern Handlungen, so wohl vor ihrer Verrichtung und in derselben, als auch nach derselben, frey von dieser Nöthigung, oder keine derselben kan uns, auf eine unbedingte Art, abgenöthiget werden. Diese Freyheit ist noch nicht die Freyheit des Willens, ob sie gleich zu derselben vorläufig unentbehrlich erfodert wird, und niemand kan sie in Zweifel ziehen, als wer ein Fatalist ist, und die Zufälligkeit unserer Handlungen leugnet.

§. 697.

Eine selbstthätige Handlung einer Substanz ist eine Handlung, welche diese Substanz selbst thut; oder welche durch die Kraft der Substanz selbst, durch etwas, wel-

ches innerlich in der Subſtanz befindlich iſt, gewürkt wird. Man ſchreibt daher die Selbſtthätigkeit, einmal, den Handlungen einer Subſtanz zu, welche von einer Kraft gewürkt werden, welche innerlich in der handelnden Subſtanz angetroffen wird; und zum andern der Subſtanz, in ſo ferne ſie durch ihre innerlichen Kräfte würkt. Eine iedwede Subſtanz iſt ein ſelbſtthätiges Ding, und die Selbſtthätigkeit iſt eine Eigenſchaft aller Subſtanzen. Wenn eine Subſtanz handelt, ſo handelt ſie durch ihre innerliche Kraft, und alſo handelt ſie ſelbſt §. 164. 159. Folglich kan kein Ding eine Subſtanz ſeyn, wenn es nicht ſelbſtthätig iſt. Und eben ſo haben, alle Handlungen aller Subſtanzen, eine Selbſtthätigkeit. Eine Veränderung, die nicht ſelbſtthätig iſt, kan keine Handlung ſeyn. Es ſcheint alſo in der That überflüſſig zu ſeyn, beſonders von der Selbſtthätigkeit zu handeln, indem ſie nichts anders als die Subſtantialität iſt. Allein die menſchlichen Veränderungen ſind theils Handlungen, theils Leiden, und da gibt man ihnen den Namen von dem, was ſie am meiſten ſind. Sind es gröſtentheils, ſo viel uns nemlich dünkt, Leiden, ſo nennt man es Veränderungen, die nicht ſelbſtthätig ſind, in dem entgegengeſetzten Falle aber nennt man es ſelbſtthätige Veränderungen. Unterdeſſen, wenn es der alte Gebrauch nicht mit ſich brächte, in der Lehre von der Freyheit, von der Selbſtthätigkeit zu handeln; ſo würde man, dieſe ganze Unterſuchung, leicht entbehren können.

§. 698.

Unſere Seele iſt eine wahre Subſtanz §. 482. Folglich iſt ſie eine wahrhaftig thätige und geſchäftige Kraft §. 159. Sie handelt alſo nicht nur etwa dem Scheine nach, ſondern auch in der That §. 164. Wir können hier freylich nicht behaupten, daß alle Veränderungen unſerer Seele, alle Accidenzien und Vorſtellungen, die in ihr würklich werden, durch ihre eigene Handlungen gewürkt werden, und daß ſich die Seele, bey allen ihren Veränderungen, ſelbſtthätig und geſchäftig erweiſe; denn das kan durch die Erfah-

fahrung nicht ausgemacht werden. Allein auf der andern Seite würde es höchst ungereimt seyn, wenn man annehmen wolte, daß die Seele niemals selbst handele: denn das hiesse eben so viel, als behaupten, daß die Seele gar keine Substanz sey. Da nun alle wahre Handlungen selbstthätig sind, und allen Substanzen, in so ferne sie Substanzen sind, eine Selbstthätigkeit zukomt §. 697. so ist auch unsere Seele ein wahrhaftig selbstthätiges Wesen, und es komt ihr allemal diese Selbstthätigkeit zu, in so ferne sie handelt. Folglich sind, viele Veränderungen unserer Seele, selbstthätige Veränderungen. Ja man kan sagen, daß unsere Seele, die Selbstthätigkeit, in einem hohen Grade besitze. Denn je grösser die Kraft einer Substanz ist, oder zu je mehrern und grössern Handlungen ihre Kraft zureicht §. 160. eine desto grössere Selbstthätigkeit komt ihr zu §. 697. Da nun die Seele viele und grosse Handlungen verrichtet, z. E. wenn sie durch Gemüthsbewegungen geschäftig gemacht wird: so hat sie eine grosse Selbstthätigkeit.

§. 699.

Die Ursach, welche eine Substanz zu gewissen Handlungen oder Veränderungen nöthiget §. 696. ist entweder in derselben Substanz selbst anzutreffen, oder ausser derselben. In dem letzten Falle muß ausser der Substanz, welche genöthiget wird, eine andere oder mehrere andere Substanzen würklich seyn, welche in jene würken, und sie dadurch nöthigen §. 166. Dieses geschieht entweder durch einen idealischen, oder durch einen reellen Einfluß §. 167. Der erste Fall macht, in der Lehre von der Freyheit, gar keine Schwierigkeit. Wenn mich jemand so lange bittet, oder wenn er so lange mir zuredet, bis ich thue was er haben will, und wenn ich mich auch gleich dazu nicht freywillig entschliesse: so sieht ein jeder, daß ich, dieser Nöthigung ohnerachtet, selbst diese Handlung verrichte. Allein wenn eine Substanz von einer andern, die ausser ihr würklich ist, durch einen reellen Einfluß, genöthiget wird; so nennt man, diese Art der Nöthigung, die schlechterdings so genann-

te

te äusserliche Nöthigung, oder Nöthigung von aussen her. Man setze, daß eine Frauensperson überfallen und genothzüchtiget wird, oder wenn ein Märtirer gebunden, und zu den Altären der Götzen geschlept wird; so ist diese Art der Nöthigung, so viel wir merken können, eine schlechterdings so genannte Nöthigung von aussen her. Und da sieht ein jeder, daß keine solche Nöthigung, bey irgends einer wahren Handlung, stat finden kan §. 167. Eine Veränderung, welche durch einen reellen Einfluß in einer Substanz hervorgebracht wird, ist ein blosses Leiden, und keine Handlung. Folglich ist keine wahre Substanz, in keiner ihrer Handlungen, oder in so ferne sie selbst thätig ist, einer solchen Nöthigung unterworfen; sondern sie ist, in allen ihren Handlungen, frey von aller schlechterdings so genannten Nöthigung von aussen her. Diese Freyheit ist eine nothwendige, und unausbleibliche Folge der Selbstthätigkeit. Und folglich ist unsere Seele, in allen ihren selbstthätigen Veränderungen, oder in allen ihren wahren Handlungen, frey von aller schlechterdings so genannten äusserlichen Nöthigung. Wenn die Seele, in allen ihren Veränderungen, dergestalt von aussen her genöthiget würde, so handelte sie niemals selbst, und sie würde also keinen freyen Willen haben. Folglich gehört diese Freyheit zwar nicht wesentlich zur Freyheit des Willens, allein jene wird doch zu dieser vorläufig unentbehrlich erfodert. Wenn also einige Feinde der Freyheit des Willens vorgeben, als werde die Seele, durch eine äusserliche unsichtbare Gewalt, in allen ihren Veränderungen schlechterdings wie eine Marionette genöthiget; so stossen sie freylich dadurch, die Freyheit des Willens der Seele, völlig über den Haufen. Allein man muß erwarten, durch was für Gründe sie dieses Vorgeben unterstützen, und woher sie beweisen wollen, daß unsere Seele keine wahre Substanz sey, und keine Selbstthätigkeit besitze. Denn ehe dieses letzte nicht erwiesen worden, ehe kan dieses Vorgeben gar nicht stat finden.

Von

Von dem Willkühr.

§. 700.

Alle Handlungen, die einem Dinge natürlicher Weise möglich sind, stehen in der Gewalt desselben Dinges, sie mögen ihm nun überhaupt natürlicher Weise möglich seyn, oder zugleich in diesem oder jenem Zustande seiner Natur §. 408. Alle Handlungen stehn also in unserer Gewalt, welche wir, durch unsere eigene Natur, überhaupt und in gewissen Umständen, würklich machen können. So steht es überhaupt in unserer Gewalt, unsündlich zu leben, und in dem jetzigen Zustande unseres Verderbens steht es doch noch in unserer Gewalt, ehrbar und gerecht zu seyn. Diejenigen guten Handlungen aber stehn nicht in der Gewalt eines Dinges, welche demselben nicht natürlicher Weise möglich sind, sie mögen ihm nun schlechterdings natürlich unmöglich seyn, oder nur in diesem und jenem Zustande seiner Natur. §. 408. Wenn ein Ding durch seine Natur etwas böses thut, so geschieht dieses durch einen Mangel und Fehler der Natur desselben. Wenn man aber sagt, es stehe etwas nicht in der Gewalt eines Dinges, so betrachtet man dasselbe als etwas, welches durch eine gewisse Stärke hervorgebracht wird, die wir aber bey demselben Dinge, von welchem die Rede ist, nicht antreffen. Folglich kan man diese Redensart nur von solchen Handlungen brauchen, die gut sind. So steht es schlechterdings nicht in der Gewalt der Menschen, GOtt ohne Sinnlichkeit zu erkennen und zu dienen, und es steht in diesem jetzigen Leben nicht in unserer Gewalt, GOtt ohne Sünde zu dienen. Wenn nun eine Handlung in unserer Gewalt steht, so steht ihr Gegentheil entweder auch, wenigstens schlechterdings, in unserer Gewalt, oder nicht. Ist das erste, so ist es uns natürlicher Weise möglich, die Handlung zu thun und zu unterlassen, und sie ist natürlicher Weise zufällig, §. 409. und da sagt man, daß sie frey sey, in Absicht auf die Verrichtung derselben. Alsdenn steht es bey solchen Handlungen in unserer Gewalt, oder es steht uns frey, sie zu thun,

oder

oder zu unterlassen. Manchmal ist es uns bey solchen Handlungen viel leichter, sie zu thun als sie zu unterlassen, oder sie zu unterlassen als sie zu thun; manchmal aber ist uns beydes gleich leicht, und gleich schwer, und da gilt es uns gleich, es mag von uns verlanget werden, daß wir etwas thun oder unterlassen sollen. Z. E. wenn wir uns den Toback angewöhnt haben, so hält es sehr schwer es zu unterlassen, manchmal aber kan es jemanden eben so leicht seyn, das Tobackrauchen zu unterlassen, als es zu thun. Alle Sünden und rechtmäßige Handlungen, alle Liebesdienste, kurz alle freye Handlungen, sind Beyspiele von Handlungen, die frey sind in Absicht auf die Verrichtung. Diejenigen Handlungen aber, die zwar in unserer Gewalt stehn, deren Gegentheil aber schlechterdings natürlich unmöglich ist, sind bloß **natürliche Handlungen**. Sie sind uns natürlich nothwendig §. 409. und wir können sie zwar thun, aber nicht unterlassen. Z. E. das Othemholen, die unmerkliche Ausdünstung, daß wir uns die Welt dunkel vorstellen u. s. w.

§. 701.

Wenn die Ursach, welche die Veränderungen einer Substanz, die einer Nöthigung unterworfen ist, nothwendig macht, in dieser Substanz selbst, als eine innere Bestimmung, angetroffen wird, so heißt dieses die **innerliche Nöthigung**, und alsdenn wird die Substanz von innen heraus genöthiget. Und die kan wiederum, auf eine doppelte Art, angenommen werden. Einmal könnte man annehmen, daß die Handlungen einer Substanz bloß durch das Wesen dieser Substanz bestimt, und dadurch nothwendig gemacht werden, und dieses ist die **schlechterdings so genannte innerliche Nöthigung**. Dergleichen Handlungen müsten also ihren hinreichenden Grund in dem Wesen haben, und da das Wesen schlechterdings nothwendig ist §. 108. so würden sie Eigenschaften, und also schlechterdings nothwendig seyn §. 54. 109. Wenn man nun annehmen wolte, daß eine Handlung zufällig gewesen wäre, daß sie aber durch eine Veränderung dergestalt bestimt würde, daß

sie

sie nachher bloß in dem Wesen gegründet wäre; so würde sie, aus einer zufälligen Handlung, in eine schlechterdings nothwendige verwandelt. Da dieses aber schlechterdings unmöglich ist §. 696. so kan auch, keine zufällige Handlung irgends einer Substanz, einer schlechterdings so genannten innerlichen Nöthigung, unterworfen werden. Ja keine einzige zufällige Substanz kan, in irgends einer ihrer Handlungen, einer solchen Nöthigung unterworfen werden. Denn die Handlungen einer jeden zufälligen Substanz gehören zu ihrer Würklichkeit §. 164. Diese Würklichkeit ist eine zufällige Beschaffenheit §. 121. und hat demnach keinen hinreichenden Grund in dem Wesen §. 54. Folglich kan, keine Handlung einer zufälligen Substanz, eine solche Nothwendigkeit haben, welche daher rührte, daß sie zureichend durchs Wesen bestimt würde. Die schlechterdings so genannte innerliche Nöthigung ist also schlechterdings unmöglich, wenn man sie bey irgends einer zufälligen Substanz annehmen wolte. Eine Substanz, in so ferne ihre Handlungen nicht bloß durchs Wesen bestimt werden, ist frey von der schlechterdings so genannten innerlichen Nöthigung. Folglich komt, allen zufälligen Substanzen, diese Freyheit zu. Da nun unsere Seele, nebst allen ihren Handlungen, zufällig ist §. 695. so ist unsere Seele frey von aller schlechterdings so genannten innerlichen Nöthigung, und also auch in Absicht auf ihre selbstthätigen Handlungen, und in Absicht dererjenigen, bey denen es in ihrer Gewalt steht, sie zu thun und zu unterlassen §. 698. 700.

§. 702.

Zum andern kan man eine innerliche Nöthigung in einer Substanz gedenken, welche man die innerliche natürliche Nöthigung nennen kan, und welche in einer Substanz stat finden kan, wenn einige ihrer Handlungen, die sonst natürlicher Weise zufällig sind, in natürlicher Weise nothwendige Handlungen verwandelt werden. Alsdenn wird eine Substanz durch ihre eigene Natur genöthiget, eine Handlung zu thun, die sonst unterlassen werden könnte, oder

eine

eine Handlung nicht zu thun, die sonst geschehen könnte. Dieser Nöthigung sind, alle bloß natürliche Handlungen einer Substanz, unterworfen §. 700. So kan eine Uhr, durch ihre eigene Natur, zwar den Zeiger vorwärts bewegen, aber nicht rückwärts, und sie kan ihn auch durch ihre Natur nicht stille stehen lassen. Folglich erfolget, diese Bewegung des Zeigers, durch eine innerliche natürliche Nöthigung. Nun können wir nicht leugnen, daß viele unserer Handlungen, und viele Handlungen unserer Seele, bloß natürliche Handlungen sind. Die Nothwendigkeit unserer Natur treibt uns zum Hunger und Durst an, und wir können uns des Hungers und Durstes nicht erwehren. Folglich sind wir, in vielen unserer Handlungen, einer innerlichen natürlichen Nöthigung unterworfen; und die Nothwendigkeit, welche daher entsteht, ist bloß eine natürliche und bedingte, keinesweges aber eine unbedingte und fatalistische, und sie hebt also, die innerliche Zufälligkeit und Selbstthätigkeit der bloß natürlichen Handlungen, nicht auf. Allein da viele unserer Handlungen frey sind in der Verrichtung, und da wir sie, durch unsere Natur, eben so wohl thun, als auch unterlassen können §. 700. so sind, viele unserer Handlungen, nicht nur an sich, sondern auch natürlicher Weise zufällig §. 409. Folglich werden wir durch unsere Natur weder genöthiget, eine solche Handlung zu thun, noch sie zu unterlassen, und folglich sind wir in dieser Handlung **frey von der innerlichen natürlichen Nöthigung.** Diese Freyheit komt einer jedweden Substanz zu, in so ferne sie durch ihre Natur eine Handlung thun, und auch unterlassen kan. Wer also diese Freyheit der Seele absprechen wolte, der müste beweisen, daß sie zwar durch ihre Natur alle ihre eigenen Handlungen, die sie verrichtet, verrichten könne; daß es aber nicht möglich sey, daß sie auch nur eine einzige derselben durch ihre Natur solte unterlassen können; und wer diesen Beweis unternimt, der widerspricht der täglichen Erfahrung ins Angesicht.

§. 703.

§. 703.

Die Bewegungsgründe, in so ferne sie nach dem Gesetze des Begehrungsvermögens dieses Vermögen bestimmen, eine Handlung, die man thun und lassen kan, zu begehren, oder zu verabscheuen, heissen **das Belieben**. Nicht alle Bewegungsgründe heissen, in allen Fällen, das Belieben. Alle unsere Begierden und Verabscheuungen entstehen aus Bewegungsgründen, und also auch die bloß natürlichen. Folglich werden sie durch diese Gründe, nach dem Gesetze des Begehrungsvermögens, bestimt; allein man sagt nicht, daß sie nach Belieben entstehen. Gesetzt ein Mensch sey ungemein hungrig, weil er in vier und zwanzig Stunden nichts zu essen hat bekommen können; gesetzt man frage ihn, warum er so hungrig sey? so wird er zwar den Grund anführen können, daß er nemlich in so langer Zeit nichts gegessen; allein er würde lächerlich handeln, wenn er sagen wolte: es beliebe ihm nun so. Im Gegentheil, wenn er mit Fleiß eine lange Zeit gefastet, so hat er essen, und auch nicht essen können. Da er nun das letzte erwählt hat, so kan er sagen: es hungere ihn, weil es ihm beliebt, eine lange Zeit nichts zu essen. So erwählt man nach Belieben eine Lebensart, wenn man sie hat erwählen und auch nicht erwählen können, wenn sie uns aber mehr gefallen als alle übrigen, die man an ihrer statt hätte erwählen können. Alles demnach, was zu den Bewegungsgründen gehört, das muß auch zu dem Belieben gerechnet werden. Nun sagt man, daß **eine Substanz nach Belieben begehre und verabscheue**, wenn sie bey einer Handlung, die sie thun und lassen kan, nach Erkenntniß ihr Begehrungsvermögen zu einem unter beyden bestimt; oder dieses Vermögen so bestimt, wie aus ihrem eigenen Belieben erkannt werden kan. Wenn wir also etwas begehren, welches wir auch hätten verabscheuen können, weil es uns gefält es zu begehren; oder wenn wir etwas verabscheuen, welches wir auch hätten begehren können, weil es uns gefält, es zu verabscheuen: so begehren

und verabscheuen wir nach Belieben. In allen Fällen, wo wir wählen, ist es recht merklich, daß wir uns nach Belieben entschliessen. Folglich sagt uns die Erfahrung, daß wir ofte nach Belieben begehren und verabscheuen. Folglich haben wir auch ein Vermögen, nach Belieben zu begehren und zu verabscheuen §. 61. und dieses Vermögen wird das **Willkühr** genannt. Daher sagt man, man habe willkührlich eine Lebensart erwählt, oder etwas gethan, wenn man es nach Belieben gethan oder unterlassen hat. Alle Handlungen nun, bey denen es in der Gewalt einer Substanz steht, sie nach Belieben zu thun oder zu unterlassen, heissen **willkührliche Handlungen**. Es gehören dahin nicht nur diejenigen Handlungen, die würklich nach Belieben bestimt werden, und die man als unmittelbare Würkungen, und als einen Gebrauch des Willkührs betrachten muß; sondern auch viele Handlungen, die in der That nicht durch den Gebrauch des Willkührs erfolgen, bey denen wir aber doch das Willkühr hätten brauchen können. Wenn ein Mensch noch nicht aus Gewohnheit flucht, so muß er allemal, wenn er fluchen will, sein Willkühr gebrauchen; allein ists ihm erst zur Gewohnheit geworden, so braucht er sein Willkühr nicht mehr zu gebrauchen, und er flucht in der That nicht mehr nach Belieben. In beyden Fällen aber ist, das Fluchen, eine willkürliche Handlung. Und es ist aus der täglichen Erfahrung klar, daß viele unserer Handlungen willkührlich sind. Solche Handlungen müssen selbstthätig, an sich und natürlicher Weise zufällig seyn, folglich müssen sie frey seyn, von aller unbedingten Nöthigung, von aller schlechterdings so genanten äusserlichen, und von aller innerlichen Nöthigung §. 696. 699. 701. 702. Nicht alles Begehrungsvermögen ist ein Willkühr, allein alles Willkühr ist ein Begehrungsvermögen, und dieses Vermögen ist allemal das Willkühr, wenn es etwas begehrt, welches wir auch hätten verabscheuen können, und wenn es etwas verabscheuet, welches wir auch hätten begehren können. Die Einwürfe, die man

wider

wider die Wahrheit machen kan, daß wir Menschen mit einem Willkühr begabt sind, will ich bis zu Untersuchung des freyen Willens versparen.

§. 704.

Ich habe, in dem vorhergehenden Absatze, diejenigen Arten der Nöthigung angeführt, welche dem Willkühr widersprechen, und mit demselben nicht zu gleicher Zeit statt finden können. Allein es gibt gewisse Arten des Zwangs, welche mit dem Willkühr sehr wohl bestehen können. Und da müssen wir erst erklären, was das heißt, gerne oder ungerne etwas thun. Man kan sich nemlich hier, auf eine zweyfache Art, erklären. Einmal **begehren und verabscheuen wir gerne**, was wir nach Belieben begehren und verabscheuen. Und folglich thun wir alle unsere willkührlichen Handlungen gerne, und was wir willkührlich thun oder unterlassen, das thun oder unterlassen wir gerne. So würde man diese Redensart, dem Worte nach, erklären. Folglich ist es der Natur der Seele zuwider, in irgends einem Falle, da wir vermögend sind eine Sache so wohl zu begehren, als auch zu verabscheuen, **ungerne zu begehren und zu verabscheuen**: denn das hiesse eben so viel, als ohne alle Bewegungsgründe sich entschliessen, eins unter beyden zu thun. Man könnte zwar sagen, daß wir in allen Fällen, wo wir ohne Willkühr begehren und verabscheuen, ungern begehren und verabscheuen; allein so pflegt man nicht zu reden. Zum andern ist es dem Gebrauche zu reden gemässer, wenn man diese Redensarten anders erklärt. Und da sagt man, **man begehre etwas gerne**, wenn wir es auch verabscheuen könnten; allein wenn wir es entweder gar nicht verabscheuen, oder so schwach, daß die Begierde viel stärker ist, als diese Verabscheuung. Folglich begehren und thun wir etwas gerne, wenn es uns entweder ein reines Vergnügen macht, oder ein viel stärkeres Vergnügen als Mißvergnügen, und wenn also in unserm Belieben, ein sehr grosses Uebergewicht des Vergnügens über das Mißvergnügen, angetroffen wird. Wenn wir

hungrig sind, so essen wir eine Speise gerne, wenn sie uns nicht das geringste Mißvergnügen macht, wir nehmen aber auch gerne eine Arzney ein, wenn sie uns zwar widerlich schmeckt, aber in einem sehr kleinen Grade. **Wir verabscheuen etwas gerne**, wenn wir es zwar begehren könnten, wenn wir es aber entweder gar nicht begehren, oder so schwach, daß die Verabscheuung viel stärker ist, als diese Begierde. Folglich verabscheuen wir und unterlassen etwas gerne, wenn es uns entweder nichts als Mißvergnügen macht, oder ein viel stärkeres Mißvergnügen als Vergnügen, und wenn also in unserm Belieben, ein sehr grosses Uebergewicht des Mißvergnügens über das Vergnügen, angetroffen wird. So unterlassen wir den Genuß einer Speise sehr gerne, wenn sie uns so ekelhaft ist, daß wir nicht den geringsten Appetit nach derselben haben. Und wir enthalten uns in Krankheiten des Genusses solcher Speisen gerne, die wir auch bey gesunden Tagen nicht gar zu gerne gegessen haben. **Nun begehren wir eine Sache ungern**, wenn, in unserm Belieben, ein schwaches Uebergewicht des Vergnügens über das Mißvergnügen ist; wenn wir auch viele und starke Bewegungsgründe haben, sie zu verabscheuen, und wenn wir sie zugleich so stark verabscheuen, daß unsere Begierde nach derselben nicht viel stärker ist. **Wir verabscheuen etwas ungern**, wenn in unserm Belieben, ein kleines Uebergewicht des Mißvergnügens über das Vergnügen, angetroffen wird; wenn wir viele und starke Bewegungsgründe haben, dasselbe zu begehren; und wenn wir es zugleich so stark begehren, daß die Verabscheuung desselben nicht viel stärker ist, als diese Begierde. So nehmen wir eine Arzney ungern ein, wenn uns die Haut vor derselben schaudert, und wir enthalten uns des Genusses einer Speise ungern, wenn uns das Wasser nach derselben in dem Munde zusammenfließt. Wenn wir nach dieser Erklärung etwas ungerne thun oder unterlassen, so handeln wir demnach nach Belieben, und also willkührlich §. 703. Ja in allen diesen Fällen ist es

recht

recht merklich, daß wir mit einem Willkühr begabt sind. Denn alsdenn begehren und verabscheuen wir, ein und eben dieselbe Sache, zu gleicher Zeit. Also ist es ohne Widerrede klar, daß es in unserer Gewalt steht, sie zu begehren und zu verabscheuen, daß wir uns aber zu einem unter beyden nach Belieben entschliessen. Und was braucht es weiter, um zu erweisen, daß wir ein Willkühr haben?

§. 705.

Der Zwang besteht in der Hervorbringung einer Handlung, welche die Substanz, welche gezwungen wird, ungerne thut. So sagt man, daß ein Mensch zum Soldatenstande gezwungen werde, wenn er ein Soldat wird, aber ungern; und eben so brauchen wir das Wort in unendlich vielen Fällen im gemeinen Leben. Wenn man nun die Frage untersuchen will: ob der Zwang zu einer Handlung, mit der Willkührlichkeit, bestehen könne oder nicht? so müssen, die verschiedenen Arten desselben, von einander unterschieden werden. Und da gibt es erstlich **einen schlechterdings so genannten äusserlichen Zwang**, welcher in einer schlechterdings so genannten äusserlichen Nöthigung zu einer Handlung besteht, wovon §. 699. gehandelt worden. Eine solche erzwungene Handlung ist gar keine Handlung, sie ist ein blosses Leiden der gezwungenen Substanz, sie geschieht gar nicht nach Belieben dieser Substanz, und vielmehr wider alles Belieben derselben. Da sie also nicht einmal eine Handlung ist, so fält bey ihr die Selbstthätigkeit weg, und sie kan unmöglich eine willkührliche Handlung genannt werden. Wenn ein Mensch auf die Art wozu gezwungen wird, so wird ihm gar keine Wahl gelassen, wie z. E. eine Frauensperson, wenn sie würklich genothzüchtiget wird, oder wenn den Juden in Verfolgungszeiten mit solcher Gewalt Schweinefleisch in den Hals gesteckt worden, daß es gar nicht in ihrem Vermögen gestanden, es zu verhindern, oder es nicht hinunter zu schlucken. Daher kan auch, in der practischen Weltweisheit, sehr leicht erwiesen werden, daß uns solche Veränderungen

in unserm Zustande gar nicht, weder als rechtmäßige Handlungen, noch als Sünden, zugerechnet werden können. Zum andern sagt man auch, man thue alles dasjenige gezwungener Weise, was man ungerne thut, nach der andern Erklärung des vorhergehenden Absatzes. Und alsdenn stelt man sich entweder vor, daß das kleine Uebergewicht in den Bewegungsgründen, welches uns zur Handlung bestimt, von uns selbst durch unsere eigene Rathschlagung hervorgebracht werde, oder von andern ausser uns. Ist das erste, so sagt man: **daß man sich selbst gezwungen habe**, oder daß man sich selbst Gewalt angethan habe; und in dem andern Falle sagt man, daß man von andern gezwungen sey, und das wollen wir **den gewissermassen so genannten äusserlichen Zwang** nennen. So sagt man: man müsse sich selbst zwingen eine Arzeney zu nehmen, man habe sich zwingen müssen das Lachen zu verbergen, oder seinen Unwillen nicht ausbrechen zu lassen, und was dergleichen mehr ist. Wenn ein Mensch zum Soldatenstande gezwungen wird, so wird er so lange bedrohet, oder es werden ihm auch wohl so lange allerley Uebel und Ungemächlichkeiten verursacht, bis endlich das Uebergewicht in seinen Bewegungsgründen dahin ausschlägt, daß er sich zum Soldatenstande entschließt. Und so kommen unendlich viele Fälle vor, da ein Mensch sich nicht nur selbst wozu zwingt, sondern da er auch von andern Menschen gewissermassen wozu äusserlich gezwungen wird, es mag nun beydes entweder mit Recht oder mit Unrecht geschehen.

§. 706.

Wenn wir uns selbst wozu zwingen, so ist es so weit entfernt, daß wir alsdenn nicht willkührlich handeln solten, daß wir vielmehr in keinem andern Falle unser Willkühr so deutlich äussern, als wenn wir uns selbst zwingen. Alsdenn handeln wir nach Belieben, und wir hätten auch anders handeln können §. 704. Der Zwang, den wir uns selbst anthun, rührt von einer vorläufigen Berathschlagung her, und er ist eine Art der Ueberwindung und Besiegung

unserer

unserer selbst, welche ein offenbarer Beweis des Willkührs sind. Und wenn wir äusserlich gewissermassen wozu gezwungen werden, so ist eben so klar, daß wir nach Belieben handeln, und daß es auch in unserm Vermögen gestanden, die Handlung zu unterlassen. Folglich kan, auch dieser Zwang, das Willkühr nicht aufheben §. 705. Gesetzt es wolle mich jemand zum Soldatenstande zwingen, so wird er sich meiner bemächtigen, und anfänglich durch blosse Drohungen mir eine Furcht einjagen: lasse ich mich dadurch bewegen, Soldatendienste zu thun, so handele ich offenbar willkührlich. Gesetzt aber er schlage mich, und überhäufe mich mit wer weiß wie viel andern Uebeln, denen ich nur dadurch entgehen kan, wenn ich mich entschliesse, dasjenige zu thun, was er von mir verlanget: so ist jederman bekannt, daß derjenige nicht gezwungen werden kan, der Muth genung hat, wie z. E. ein Märtirer, den Tod auszustehen. Läßt sich nun aber jemand mürbe machen, und thut dasjenige, wozu man ihn zwingen will; so thut er es um den Uebeln zu entgehen, die man als Zwangsmittel wider ihn braucht, und also zieht er seiner Meinung nach ein kleineres Uebel einem grössern vor, und er handelt demnach willkührlich §. 703. Man kan zwar zugeben, daß die schmerzhaften Empfindungen, durch welche er gezwungen wird, nicht selbstthätig sind; allein die Regel, nach welcher er handelt, daß er dieselben nemlich als ein grösseres Uebel ansiehet, welches zu vermeiden er dasjenige lieber thut, wozu er gezwungen wird, rührt von ihm selbst her. Folglich bleibt seine Handlung, die er aus Zwang thut, dennoch selbstthätig, und er hätte sie auch unterlassen können. Daher auch in der practischen Weltweisheit erwiesen werden kan, daß wir dennoch einer Handlung wegen Verantwortung auf uns laden, ob wir gleich dieselbe aus Noth haben thun müssen, indem wir uns entweder selbst zu derselben gezwungen, oder indem wir gewissermassen äusserlich, von aussen her, zu derselben gezwungen worden. Unterdessen muß man gestehen, daß es ofte viel schwerer ist,

die Handlung, wozu man gezwungen wird, zu unterlassen, als sie zu thun, und es ist unmöglich einen dritten Weg zu ergreifen. Folglich ist das Gegentheil unseres Verhaltens in solchen Fällen eines Theils unmöglich, und eines Theils sehr schwer. Was sehr schwer ist, das hält man gemeiniglich für unmöglich. Folglich pflegt man in allen Nothfällen das Verhalten, so man erwählt, als ein Verhalten anzusehen, dessen Gegentheil unmöglich ist. Daher sagt man: man könne nicht anders handeln, man solle einmal sagen, ob man es anders habe machen können? Und daher stelt man sich mit Recht eine grössere Nothwendigkeit in den Handlungen vor, wenn man gezwungen wird oder sich selbst zwingt, als wenn man gar keinem Zwange unterworfen ist: diese Nothwendigkeit aber hebt, die Willkührlichkeit der Handlungen, nicht auf. Und hieher gehören noch die **Handlungen, die man aus Unwissenheit oder um eines Irrthums willen ungerne vornimt**, das sind Handlungen, die man zwar nach Belieben thut, man würde sie aber unterlassen haben, wenn nicht eine Unwissenheit, oder ein Irrthum in uns anzutreffen wäre. So schwängerte Juda seine Schwiegertochter, weil er sie nicht kannte, und weil er in der irrigen Meinung stand, als sey sie eine ihm fremde Person, er that aber unläugbar die Handlung selbst willkührlich. Das ist aber eine andere Frage, ob die nicht geschehene Unterlassung einer solchen Handlung als willkührlich angesehen werden kan? Die Verrichtung der Handlung selbst ist unleugbar willkührlich. Allein die nicht geschehene Unterlassung kan nur alsdenn willkührlich seyn, wenn der Irrthum und die Unwissenheit hätten von demjenigen vermieden werden können, der durch sie verleitet worden, eine Handlung zu thun. Man kan also in der practischen Weltweisheit annehmen, daß solche Handlungen manchmal können zugerechnet werden, wenn sie nemlich aus einer vermeidlichen Unwissenheit und aus einem vermeidlichen Irrthume entstehen, nicht aber wenn sie aus einem unvermeidlichen Irrthume, und aus einer unvermeidlichen

lichen Unwissenheit entstehen. In dem letzten Falle kan zwar das übrige an der Handlung willkührlich seyn, aber nicht dasjenige, was aus Unwissenheit und Irrthume entsteht. In dem ersten Falle aber ist sie unstreitig willkührlich. Denn da die Unwissenheit und der Irrthum hätte vermieden werden können, so wäre es möglich gewesen, und es hätte in der Gewalt des Handelnden gestanden, sich dabey nach Willkühr zu verhalten §. 703.

§. 707.

Das Willkühr ist, verschiedener Grade der Vollkommenheit, fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können: 1) je mehrere und mannigfaltigere Handlungen dasselbe würkt, desto vollkommener ist es. Folglich je öfter ein Mensch willkührlich handelt, und in je verschiedenern Fällen und Umständen, desto grösser und vollkommener ist sein Willkühr. 2) Je grösser und wichtiger die willkührlichen Handlungen sind, desto grösser und vollkommener ist das Willkühr. Und 3) je vollkommener das Belieben ist, wonach man handelt, folglich je eine weitläuftigere, grössere, richtigere, klärere, gewissere und lebendigere Erkenntniß es ist, desto grösser und vollkommener ist das Willkühr. Es ist daher ein schlechter Beweis des Willkührs, wenn man auf Befragen, warum man etwas thue, sagt: es beliebe einem nun so, und man kan gar nicht sagen, warum es einem nun so und nicht anders beliebt. Und diese Vorstellung der Grade des Willkührs leitet uns, auf die Betrachtung des freyen Willens.

Von der Freyheit.

§. 708.

Das Willkühr besteht in dem Vermögen etwas zu thun oder zu lassen, zu begehren oder zu verabscheuen, nach Belieben §. 703. Dieses Belieben besteht entweder aus deutlichen Bewegungsgründen, oder aus sinnlichen, oder aus beyden zugleich §. 703. 687. 674. Folglich ist das Willkühr entweder ein Vermögen, nach einem sinnlichen

Belieben, oder nach einem deutlichen, oder nach einem vermischten zu begehren und zu verabscheuen. Das erste heißt **das sinnliche Willkühr**, und es besteht in dem Vermögen, nach Belieben etwas sinnlich zu begehren, oder zu verabscheuen; oder in dem Vermögen, eine Handlung nach sinnlicher Erkenntniß zu thun oder zu unterlassen; oder es besteht das sinnliche Willkühr in dem untern Begehrungsvermögen, in so fern es sich mit einer Handlung beschäftiget, bey der es in unserer Gewalt steht, sie zu thun und zu unterlassen. Nun begehren wir viele Dinge, die wir auch verabscheuen könnten, und wir verabscheuen viele Dinge, die wir auch begehren könnten, und wir bestimmen uns dabey durch sinnliche Bewegungsgründe, z. E. wenn wir Essen und Trinken wählen, oder die Farbe unserer Kleidungen u. s. w. Folglich haben wir ein sinnliches Willkühr. Viele unserer Handlungen sind, sinnlich willkührliche Handlungen. Wir behaupten nicht von allen unsern Handlungen, und wenn wir auch nur diejenigen dahin rechnen wollen, die ihren Grund in sinnlichen Bewegungsgründen haben, daß sie sinnlich willkührlich sind. Sondern wir rechnen nur dahin diejenigen, bey denen beydes in unserer Gewalt steht, sie nemlich zu thun oder zu unterlassen, wenn eins unter beyden geschieht, und wir dazu durch eine undeutliche Erkenntniß bestimt werden. **Die Freyheit**, oder die sittliche und moralische Freyheit, oder der freye Wille, oder das freye Willkühr ist das Vermögen, etwas zu begehren oder zu verabscheuen, zu thun oder zu lassen, nach einem deutlichen Belieben, oder nach vernünftigen Einsichten und Bewegungsgründen; oder sie ist das Vermögen, nach Belieben zu wollen, oder nicht zu wollen; oder sie ist das obere Begehrungsvermögen, in so ferne es sich mit einer Sache oder Handlung beschäftiget, bey der es in unserer Gewalt steht, sie zu thun oder zu unterlassen. Der Wille ist nicht überhaupt frey: denn er kan manchmal etwas begehren, welches zu verabscheuen nicht in seiner Gewalt steht, und er kan etwas verabscheuen, welches zu begehren

gehren er nicht vermögend ist. Alsdenn begehrt und verabscheuet er zwar vernünftig, aber nicht frey. Die Freyheit wird entweder ein reiner, oder ein vermischter Wille seyn §. 689. Jene heißt eine reine Freyheit, diese aber eine vermischte, welche ein freyes und sinnliches Willkühr zugleich ist. Nun begehren und verabscheuen wir vieles, nach deutlichen Einsichten. Wir behaupten nicht, daß alle unsere Begierden und Verabscheuungen, daß alle unsere willkührlichen Begierden und Verabscheuungen, und eben so wenig, daß alle unsere vernünftige Begierden und Verabscheuungen frey sind, sondern wir behaupten dieses nur von vielen derselben. Und da lehrt uns die Erfahrung unleugbar, daß viele unserer Handlungen durch einen freyen Willen bestimt werden, z. E. wenn wir, nach einer vernünftigen Berathschlagung, etwas thun oder unterlassen, eine Lebensart erwählen u. s. w. Folglich haben wir einen freyen Willen, nicht zwar einen reinen, sondern einen vermischten §. 689. Und das ist gut für uns, weil sonst unser freyer Wille ein sehr schwaches Vermögen seyn würde, welches wenig ausrichten könnte. Weil es aber durch die Sinnlichkeit verstärkt ist, so können wir durch unsere Freyheit mehr ausrichten, und unsere freyen Begierden und Verabscheuungen können den Gegenständen proportionirter seyn.

§. 709.

Das Willkühr überhaupt, und insonderheit das sinnliche und freye Willkühr, sind besondere Arten des Begehrungsvermögens §. 703. 708. Da nun das ganze Begehrungsvermögen, durch die Vorstellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes, gewürkt wird §. 665. so wird auch alles Willkühr, durch eben diese Kraft der Seele, gewürkt; oder die willkührlichen und freyen Begierden der Seele sind nichts anders als, Handlungen der Kraft, welche die Seele besitzt, und wodurch sie sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorstelt. Das Gesetz des Willkührs kan folgendergestalt ausgedruckt werden: Bey Handlungen,

gen, in Absicht auf welche es in meiner Gewalt steht, sie zu thun oder zu unterlassen, begehre ich dasjenige unter beyden was mir beliebt §. 703. Begehre ich eins unter beyden sinnlich, so ist dieses das Gesetz des sinnlichen Willkührs, begehre ich es aber vernünftig nach Belieben, so besteht darin das Gesetz des freyen Willens. Eine Substanz ist eine freye Substanz, welche mit einem freyen Willen begabt ist. Und freye Handlungen sind solche Handlungen, in Absicht auf welche es in der Gewalt einer freyen Substanz steht, sich nach Freyheit zu bestimmen, diese Handlung entweder zu thun oder zu unterlassen, sie entweder so oder anders zu thun. Wir rechnen also, zu den freyen Handlungen, eine doppelte Art der Handlungen. Einmal diejenigen, die wir thun, da wir sie doch hätten unterlassen können, oder unterlassen, da wir sie doch hätten thun können, oder so thun und unterlassen, da wir sie doch hätten anders thun und unterlassen können, und zwar weil wir nach deutlichen Bewegungsgründen uns in der That bestimmen, eben so und nicht anders uns zu verhalten. Hieher können wir alle Fälle rechnen, in welchen wir nach einer vernünftigen Berathschlagung uns entschliessen, eine Handlung zu thun oder zu unterlassen. Zum andern sind Handlungen auch frey, deren Thun und Lassen, und die Art von beyden zwar in unserer Gewalt stehen, die wir aber würklich nicht nach deutlichen Einsichten vornehmen, wenn es uns nur möglich gewesen wäre, daß wir zu der Zeit hätten nach deutlichen Einsichten, und nach einem vernünftigen Belieben handeln können. Folglich bringt es die Natur unserer Freyheit mit sich, daß wir nicht nur alsdenn frey handeln können, wenn wir durch die obern Kräfte unserer Seele handeln; sondern auch alsdenn, wenn diese Kräfte ganz unwürksam sind, und wir bloß nach der Sinnlichkeit handeln, nur muß es in dem letzten Falle in unserer Gewalt stehn, die Handlung, die wir nach blosser Sinlichkeit verrichten, nach Vernunft vorzunehmen. So handelt ein Mensch frey, wenn er aus

Eigen-

Eigensinn, aus Gewohnheit, aus Leidenschaften handelt, ob er in diesen Fällen gleich nach blosser Sinnlichkeit handelt, wenn es nur in seiner Gewalt steht, daß er diese Handlungen nach einem vernünftigen Belieben thun und unterlassen können. Wenn wir nun alles zusammennehmen, was bisher abgehandelt worden, so können wir alles dasjenige deutlich hererzählen, was zu der Freyheit des Willens und der Handlungen erfodert wird. Einmal werden vorläufig, folgende Stücke, erfodert: 1) die Selbstthätigkeit der Handlung §. 697. Eine Handlung, die nicht selbstthätig ist, ist keine wahre Handlung, und folglich kan sie auch nicht nach Belieben verrichtet werden. Es versteht sich von selbst, daß man eine freye Handlung selbst thun muß, und man kan sich zwar in Absicht auf ein Leiden frey verhalten, aber ein Leiden, in so ferne es ein Leiden ist, kan keine freye Handlung seyn. Folglich erfodert, der freye Wille, zum voraus eine Freyheit von dem schlechterdings so genannten äusserlichen Zwange §. 705. 2) Die Zufälligkeit der Handlung; denn eine freye Handlung muß können geschehen und auch nicht geschehen, so oder anders geschehen, und folglich muß ihr Gegentheil möglich und sie selbst muß zufällig seyn. Daher wird vorläufig zu der Freyheit, die Freyheit von der schlechterdings so genannten Nöthigung erfodert §. 699. und auch insonderheit von der schlechterdings so genannten innerlichen Nöthigung §. 701. 3) Die natürliche Zufälligkeit der Handlung, oder es muß nicht nur in meiner Gewalt stehen, die Handlung zu thun, sondern auch sie zu unterlassen, sie nicht nur so, sondern auch anders zu thun. Folglich wird zu der Freyheit vorläufig, die Freyheit von der innerlichen natürlichen Nöthigung, erfodert §. 702. Zum andern wird wesentlich zu der Freyheit der Handlung erfodert, daß sie nach einem Belieben eben so und nicht anders geschehe, welches deutlich und vernünftig ist, oder doch wenigstens deutlich seyn kan. Folglich hat die Freyheit, wenn sie als ein Vermögen der Seele betrachtet wird, zwar in der

Vorstel-

Vorstellungskraft ihren Siz, wie alle Vermögen der Seele; allein man kan doch sagen, daß sie zu dem Willen als eine besondere Art desselben gehöre, oder daß sie nichts anders als ein Wille von einer besondern Art sey. Und weil die Freyheit ohne deutliches Belieben nicht seyn kan, so setzt sie allemal Verstand und Vernunft voraus, und kan in keiner andern Substanz, als in einem Geiste, angetroffen werden.

§. 710.

Ueber die Freyheit des Willens ist, eine doppelte sehr wichtige Streitigkeit, entstanden. Einmal giebt es Weltweise, welche der menschlichen Seele alle Freyheit des Willens schlechterdings absprechen, man mag sie auch erklären wie man will. Zum andern giebt es einige, welche zugeben, daß der menschliche Wille frey sey; allein sie sind mit uns wegen der Erklärung der Freyheit uneinig, und geben vor, daß eine Freyheit nach unserer Erklärung gar keine wahre Freyheit sey. Diejenigen, welche dem Menschen alle Freyheit absprechen, berufen sich vornemlich auf folgende Gründe. 1) Sie nehmen ein unwidertreibliches Schicksaal in der Welt überhaupt an, und behaupten also, daß alle Begierden und Verabscheuungen des Menschen, und alle seine Handlungen, schlechterdings nothwendig sind. Es ist wahr, eine Handlung, die schlechterdings nothwendig ist, kan unmöglich frey seyn, weil eine freye Handlung muß unterlassen werden können, und sie muß also zufällig seyn. Wer also ein Fatalist ist, und annimt, daß alle unsere Handlungen einer schlechterdings so genannten Nöthigung unterworfen sind; §. 696. der kan unmöglich dem Menschen, einen freyen Willen, zuschreiben. Dieser Einwurf wird völlig gehoben, wenn man sich von seiner eigenen Zufälligkeit, und von der Zufälligkeit aller seiner Handlungen, überzeugt §. 695. Doch ich habe, die Lehre von dem unwidertreiblichen Schicksaal, schon in der Cosmologie hinlänglich widerlegt §. 308-311. Zum 2) leugnen einige deswegen die Freyheit des Menschen, weil sie glau-

glauben, daß alle Handlungen des Menschen durch sein Wesen hinreichend bestimt werden, und daß also alle diese Handlungen, einer schlechterdings so genannten innerlichen Nöthigung, unterworfen wären §. 701. Wenn dem also wäre, so müsten alle unsere Handlungen schlechterdings nothwendig seyn. Wer sich also von seiner eigenen Zufälligkeit gründlich überzeugt §. 695. der erkennt zugleich, daß dieser Einwurf einen ungereimten Einfall enthalte. Zum 3) wenden manche ein, und sagen, daß der Mensch dem Strome der Dinge folgen müsse, wie er ihn fortreißt, der Mensch möge auch Entschlüsse fassen, was für welche er wolle. Der Mensch sey wie ein Hund, welcher an einen Lastwagen angebunden ist, und welcher folgen muß, er mag wollen oder nicht. Also habe der Mensch keine Freyheit, in dieser Welt etwas zu thun, oder zu lassen, weil er zu ohnmächtig ist, als daß er dasjenige solte ausführen können, was er sich vornimt. Allein hier verwechselt man den freyen Willen, mit der Macht dasjenige auszuführen, was man frey beschlossen hat. Wir Menschen haben keinen gar zu mächtigen, und noch viel weniger einen allmächtigen freyen Willen. Es würde auch schlecht genug in der Welt hergehen, wenn alle Menschen auch nur die Helfte von demjenigen vollziehen könnten, was sie nach ihrer Freyheit wollen. Allein deswegen hört unser Wille nicht auf frey zu seyn, weil er keine grosse Macht besitzt: so wenig eine freye Republik etwas von ihrer Majestät und Freyheit verliehrt, wenn sie schwach ist. Manche Gottesgelehrte verwechseln die Freyheit und die Macht des Willens mit einander, indem sie sagen, ein unbekehrter Mensch habe keinen freyen Willen in Absicht auf das Gute, weil er nicht Kraft genug hat das Gute zu thun. Zum 4) haben einige Feinde der Freyheit den Einfall, als wenn alle Handlungen der Menschen natürlich nothwendig wären, und als würden sie insgesamt durch eine innerliche natürliche Nöthigung bestimt §. 702. Es ist wahr, wenn dieses Vorgeben Grund hätte, so wäre es um die Freyheit unsers

Willens

Willens gethan. Wir geben auch zu, daß viele unserer Handlungen natürlich nothwendig sind; es behauptet aber auch kein vernünftiger Vertheidiger der Freyheit, daß alle unsere Handlungen frey sind. Wir geben gleichfals zu, daß vieles an denen Handlungen, die wir frey nennen, natürlich nothwendig sey; denn es komt uns nicht in den Sinn zu behaupten, daß alles an denen freyen Handlungen frey sey. Wenn aber der Gegner behauptet, daß alle unsere Handlungen, und alles Mannigfaltige aller unserer Handlungen, natürlich nothwendig sey; so muß man erwarten, was er deshalb zum Beweise anführt. Die Feinde der Freyheit sind ofte nur gewohnt, ihre Gegenmeinung kühn zu sagen, ohne einmal eine Anstalt zu einem Beweise zu machen. Wir behaupten, daß viele unserer Handlungen, und vieles in denselben, natürlicher Weise zufällig sey, und wir berufen uns deshalb auf die Erfahrung, welche uns lehrt, daß es in unserer Gewalt stehe, manche Handlungen zu thun oder zu unterlassen, und dieselben so oder anders einzurichten. Und 5) glaubt man berechtiget zu seyn, deswegen dem Menschen den freyen Willen abzusprechen, weil er in allen seinen Handlungen einer Nöthigung von aussen her unterworfen sey, die der Natur der Freyheit zuwider ist. Und da beruft man sich wieder auf zwey Gründe. Einmal nimt man an, daß der allgemeine Rathschluß GOttes alles, und also auch alle menschliche Handlungen, von Ewigkeit her so bestimme, daß dem Menschen nicht mehr frey stehe, etwas darin zu ändern. Folglich könne der Mensch keine Freyheit haben, weil sie ihm zu gar nichts nütze seyn würde. Allein dieser Einwurf ist leicht zu heben. Der Rathschluß GOttes ist kein unbedingter Rathschluß, und kan mit der innerlichen und natürlichen Zufälligkeit der Dinge in der Welt vollkommen bestehen, wie aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen wird. Wenn also eine Handlung ihrer Natur nach frey ist, so wird sie, durch den Rathschluß GOttes, diese Beschaffenheit nicht verlieren. Gesetzt Cajus komt in die Umstände,

daß

daß er sich entweder selbst ums Leben zu bringen gereißt wird, oder daß er diesen Reißungen widersteht. Gesetzt er entschließt sich nach langer Berathschlagung, sich selbst zu ermorden. GOtt hat von Ewigkeit her vorhergesehen, wie sich die Freyheit des Cajus in allen Fällen, und also auch in diesem Falle, entschliessen werde, und da er zugleich erkannt, daß dieser Selbstmord in den Plan der ganzen Schöpfung gehöre, so hat er beschlossen, diese That geschehen zu lassen. Nun kan Cajus freylich den Selbstmord nicht unterlassen, allein das heißt so viel, als, die Freyheit des Cajus kan nicht beydes zugleich, den Selbstmord und das Gegentheil desselben, beschliessen. Denn der freye Wille muß, eins unter beyden, nur erwählen. Da nun in unserm Falle GOtt vorhergesehen, daß Cajus den Selbstmord wälen werde, so bestimt sich, die Freyheit des Cajus, in diesem Falle gewiß auf diese Seite. Kan sie nun wohl, zu gleicher Zeit, das Gegentheil beschliessen? Und hört nun wohl deswegen dieser Selbstmord auf, frey zu seyn? Es scheint, als verlangten manche Leute von dem freyen Willen, daß er ein Vermögen seyn solle, in dem Augenblicke, da er eine Sache so bestimt, dieselbe auch anders zu bestimmen. Allein da dieses ungereimt ist, so muß man von dem freyen Willen nichts verlangen, als was an sich möglich und thunlich ist. Zum andern beruft man sich, um die Freyheit des Menschen über den Haufen zu werfen, auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge in der Welt, in welchen die Seele eingeflochten ist, und welcher dergestalt auf die Seele würke, daß er sie, wie ein gewaltiger Strom, mit sich fortreisse, und es ihr also nicht frey lasse, sich selbst zu bestimmen, und zwar nach eigenem Belieben. Auf diesen Einfall muß, verschiedenes, geantwortet werden. Erstlich, wenn der Zusammenhang in der Welt auf die Seele, durch einen schlechterdings so genannten äusserlichen Zwang, würkte, und zwar in allen ihren Veränderungen, so würde sie keine Selbstthätigkeit und Freyheit haben §. 705. Allein eine solche äusserliche

Gewaltthätigkeit, welche durch den allgemeinen Zusammenhang verursacht würde, wird ohne Beweiß angenommen. Wir sind aufs gewisseste versichert, daß die Seele eine wahre Substanz sey, und also ofte selbst handele. Folglich kan auch, der allgemeine Zusammenhang, die Seele von aussen nicht schlechterdings nöthigen. Zum andern geben wir zu, daß unser freyer Wille zu ohnmächtig ist, etwas wider den übrigen allgemeinen Zusammenhang in der Welt auszurichten, und daß selbst in unsern freyen Handlungen vieles seyn kan, welches durch den Zusammenhang der Dinge ausser der Seele dergestalt bestimt wird, daß es nicht frey ist. Und also sieht sich die Seele freylich in ihren Handlungen genöthiget, mit dem Strome fortzuschwimmen. Und drittens scheint es, als stelle man sich den Menschen, in dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge, als ein lebloses Stücke Holz vor, welches in einen schnellen Strom geworfen wird; da man sich ihn doch als einen Wassertropfen vorstellen solte, der mit zu diesem schnellen Strome als ein Theil gehört. Die Freyheit des Menschen gehört mit unter die Gründe, von denen, nach dem algemeinen Zusammenhange der Dinge, alles in der Welt abhanget, und auch zu den Folgen aller übrigen Dinge. Wenn man also sagt, daß eine Handlung des Menschen, durch den allgemeinen Zusammenhang, bestimt werde; so sagt man zu gleicher Zeit, daß sie auch durch die Freyheit des Menschen bestimt werde, und es ist also klar, daß sie in dieser Absicht frey seyn könne. Ich erinnere noch einmal, daß ich nicht behaupte, als wenn eine menschliche Handlung durch und durch frey seyn könne, und was also der übrige Zusammenhang der Dinge in der Welt an der Handlung bestimt, das ist nicht frey.

§. 711.

Was nun diejenigen Gegner betrift, welche zwar dem Menschen die Freyheit des Willens zugestehen, aber vorgeben, daß sie ganz worin anders bestehe, als unsere Erklärung mit sich bringet; so stossen sie sich daran, daß wir behau-

behaupten: eine freye Begierde, Verabscheuung und Handlung werde allemal, durch vorhergehende Bewegungsgründe, bestimt. Und da sagen sie, das sey kein freyer Wille, welcher durch eine vorhergehende Erkenntniß bestimt wird; sondern der freye Wille müsse etwas wollen oder nicht wollen, ohne einen weitern Grund zu haben, als weil er will oder nicht will. Zum Behuf dieser Meinung berufen sich die Gegner: 1) auf die Erfahrung. Sie sagen, ein Mensch wolle ofte etwas auf eine freye Art, und sey sich gar keiner Gründe bewußt, warum er es wolle, wie z. E. eigensinnige Leute ofte zu thun gewohnt sind. Allein hier verwechselt der Gegner, die sinnlichen Begierden und Verabscheuungen, mit den vernünftigen. Jene sind keine Würkungen des freyen Willens, und man kan also nach ihnen, die Natur der Freyheit, nicht beurtheilen. Wir geben also zu, daß wir ofte etwas begehren oder verabscheuen, thun oder lassen können, ohne uns der Gründe bewußt zu seyn, die uns zu einem unter beyden bestimmen. Allein daraus folgt nicht, daß in solchen Fällen gar keine Bestimmungsgründe da sind: denn wir können, nach dunkeln Bewegungsgründen, etwas begehren und verabscheuen. Und noch viel weniger folgt daraus, daß der freye Wille ein Vermögen sey, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, ohne vorhergehende Bewegungsgründe, die den Willen zu einem unter beyden bestimmen. Wenn man nun sagt, daß man doch gleichwol in solchen Fällen, da man sich keiner Gründe bewußt ist, ofte frey handele; so geben wir dieses zu, nicht etwa als wenn solche Handlungen frey wären, weil sie durch den Gebrauch der Freyheit geschehen, sondern weil es in unserer Gewalt gestanden hat, sie nach Freyheit und deutlichen Einsichten vorzunehmen, ob wir dieses gleich nicht würklich gethan haben §. 709. Zum 2) schließt man: wenn der freye Wille, durch vorhergehende deutliche Bewegungsgründe, bestimt wird, zu begehren und zu verabscheuen, so entstehen diese Begierden und Verabscheuungen so nothwendig, daß sie unmöglich frey seyn können; und es

heißt also eben so viel, als der Seele alle Freyheiten absprechen, wenn man sagen wolle, daß sie in dem Vermögen bestehe, nach deutlichen Einsichten zu wollen oder nicht zu wollen. Wir könnten diesen Einwurf ganz kurz abfertigen, wenn wir sagten, daß der Gegner dasjenige voraussetze, was erst erwiesen werden soll, nemlich daß die wahre Freyheit nicht, durch vorhergehende Gründe, müsse bestimt werden. Allein wir wollen diesen Einwurf, auf eine lehrreichere Art, aus dem Wege zu räumen suchen, und folgende Antworten bemerken. a) Es steht gar nicht in dem freyen Willen der Seele, ob sie nach Bewegungsgründen und durch dieselben ihren Willen bestimmen will oder nicht, wenn sie würklich nach Freyheit handeln will; sondern das Wesen und die Natur der Freyheit bringet dieses so mit sich, und es ist nothwendig, daß der freye Wille, durch deutliche Bewegungsgründe, bestimt werde, wenn er erregt und würksam gemacht werden soll. b) Wenn deutliche Bewegungsgründe da sind, so kan die freye Begierde und Verabscheuung, welche in denselben gegründet ist, nicht anders als erfolgen, sie kan nicht aussen bleiben. Und also entstehen die freyen Begierden und Verabscheuungen, aus ihren Bewegungsgründen, auf eine nothwendige Art. Allein diese Nothwendigkeit ist keine unwidertreibliche und fatalistische Nothwendigkeit, weil die Bewegungsgründe, die wir haben, zur Würklichkeit unserer Seele gehören, und also zufällig sind. c) Man kan nicht einmal eigentlich sagen, daß die Bewegungsgründe unsere freyen Begierden und Verabscheuungen nöthigen oder nothwendig machen können, indem sie als Accidenzien weder handeln noch handeln können. Ja, wenn diese Bewegungsgründe durch den Eindruck, welchen andere ausser uns befindliche Dinge in der Seele machen, dergestalt entstünden, daß die Seele dabey selbst nicht geschäftig wäre; so müste man sagen, die Seele werde von aussen schlechterdings gezwungen, sich eine Sache so oder anders vorzustellen §. 699. und folglich würden die Begierden und Verabscheuungen, welche durch

Bewe-

Bewegungsgründe entstehen und erregt werden, unmöglich frey seyn können. Allein ob wir gleich zugeben, daß die Seele durch die deutlichen Bewegungsgründe genöthiget werde, etwas zu wollen oder nicht zu wollen: so ist doch diese Nöthigung keine Nöthigung von aussen her, indem die Bewegungsgründe als innerliche Bestimmungen in der Seele selbst sind. Man muß also vielmehr sagen, daß die Seele sich selbst nöthiget, wenn sie nach deutlichen Bewegungsgründen will oder nicht. Sie selbst ist es ja, welche auf eine Vorstellung achtung giebt, derselben nachdenkt, und sie überlegt, welche den Gegenstand beurtheilt und anschauet, kurz sie selbst ist es, welche eine Vorstellung zu einem deutlichen Bewegungsgrunde macht, und sie selbst ist es also, welche durch die einzige Vorstellungskraft, die sie besitzt, eine Vorstellung zu einem vernünftigen Bewegungsgrunde macht, und dadurch ihren Willen erregt. Kan dieses, der Freyheit des Willens, nachtheilig seyn? Es ist wahr, es ist dabey eine Nothwendigkeit: allein kein Ding ist ohne alle Nothwendigkeit möglich, und man muß also entweder gar keine Freyheit zugeben, uud das hiesse über Worte streiten, oder man muß zugeben, daß die Freyheit des Willens, mit dieser oder jener Nothwendigkeit, gar wohl bestehen könne. d) Man kan auch nicht sagen, daß die Bestimmung des freyen Willens durch deutliche Bewegungsgründe eine innerliche natürliche Nöthigung verursache, als wodurch die Freyheit in der That über den Haufen geworfen werden würde §. 702. Denn ich mag durch deutliche Bewegungsgründe noch so sehr bestimt werden, so bleibt es doch allemal in dem Augenblicke möglich, daß meine Seele von diesen Bewegungsgründen abstrahire, und so bald dieses geschähe, so bald würde die freye Begierde oder Verabscheuung, welche in diesen Bewegungsgründen gegründet ist, auch wegfallen. Folglich bleibt es, aller Bewegungsgründe ohnerachtet, doch noch unserer Seele möglich, das Gegentheil zu thun. Folglich kan, die Bestimmung des freyen Willens durch deutliche Bewegungsgrün-

de, unmöglich eine solche Nothwendigkeit in der Handlung verursachen, daß sie deshalb nicht frey seyn könnte. Wer ist so thöricht zu sagen, ein Mensch handele gar nicht oder weniger frey, wenn er nach einer reifen und langen Berathschlagung sich wozu entschließt, als wenn er dieses bloß nach Uebereilung und aus Eigensinn thut?

§. 712.

Nachdem wir nun, den wahren Begrif der Freyheit des Willens, festgesetzt haben; so wollen wir noch verschiedene Betrachtungen, über die freyen Handlungen und andere hieher gehörige Sachen, anstellen, welche diesen Begrif in ein noch grösseres Licht setzen werden. Alle Handlungen unserer Seele sind entweder Handlungen des obern Begehrungsvermögens, oder eines der untern Begehrungsvermögen. Die ersten sind **Handlungen, die mit Willen geschehen**, und die andern sind **Handlungen, die ohne Willen geschehen.** So ofte wir etwas begehren oder verabscheuen nach deutlichen Einsichten, so ofte handelt die Seele mit Willen, oder so ofte ist der Wille würksam. Alle übrige Handlungen der Seele sind, eine Geschäftigkeit des untern Begehrungsvermögens. Man kan nicht sagen, daß alle Handlungen des Willens frey sind: denn es kan unsere Seele etwas vernünftig begehren oder verabscheuen, welches natürlich nothwendig ist, und in so ferne ist diese Begierde und Verabscheuung nicht frey. Allein so ofte wir etwas vernünftiges begehren und verabscheuen, und es ist eine Sache die wir thun und auch lassen können, so ofte ist diese Handlung des Willens frey. Die Handlungen des sinnlichen Begehrungsvermögens sind allemal frey, wenn es in unserer Gewalt gestanden hätte, dasjenige, was wir sinnlich begehren und verabscheuen, vernünftig zu begehren und zu verabscheuen, und wenn es eine Sache betrift, die wir so wohl thun als auch lassen können. Daher handeln wir Menschen ofte frey, wenn wir gleich bloß nach Sinnlichkeit handeln, z. E. in der Betrunkenheit, in den sinnlichen Gemüthsbewegungen, bey

unsern

unsern Gewonheiten u. s. w. wenn es nur in unserer Gewalt gestanden hätte, diese Handlungen nach deutlichen Bewegungsgründen zu thun oder zu lassen. Die Handlungen des Willens sind entweder **freywillige Handlungen**, oder **Handlungen des Willens, die nicht freywillig sind**, jene sind vernünftige Begierden oder Verabscheuungen, zu denen wir gar nicht gezwungen werden, oder vernünftige Handlungen, die wir gerne thun; die letzten aber sind vernünftige Begierden und Verabscheuungen, zu denen wir uns entweder selbst zwingen, oder zu denen wir von andern gezwungen werden §. 704. 705. So können wir eine gewisse Lebensart gerne oder ungerne vernünftig begehren, oder verabscheuen. Nicht alle freye Handlungen sind freywillige oder unfreywillige Handlungen: denn es gibt freye Handlungen, die gar keine Handlungen des Willens sind, die aber dem ohnerachtet frey sind, weil wir sie durch unsern Willen hätten verrichten können, ob wir es gleich nicht gethan §. 709. Allein alle freywillige und unfreywillige Handlungen sind freye Handlungen, wenn es in unserer Gewalt steht, sie zu thun oder zu lassen §. 706. Es ist also nicht ein jedweder Zwang, der Freyheit des Willens, zuwider. Wenn wir also zehnmal mit Wahrheit sagen können, daß wir etwas nicht gerne gethan haben, so folgt daraus noch nicht, daß wir nicht frey gehandelt, und daß es uns weder als eine Sünde noch als eine rechtmäßige Handlung könne zugerechnet werden.

§. 713.

Man pflegt zu sagen: daß alle Sittlichkeit auf der Freyheit des Willens beruhe, und es wird demnach zur Erläuterung der Natur der Freyheit sehr viel beytragen, wenn wir das Sittliche genauer erklären. Es wird dieses Wort in so unendlich vielen verschiedenen Fällen gebraucht, daß wir uns keinen bessern allgemeinen Begrif davon machen können, als wenn wir alles **sittlich** oder moralisch **in weiterer Bedeutung** nennen, was in einer nähern und merklichen Verbindung mit dem freyen Willen steht. Wol-

te man alles sittlich nennen, was mit der Freyheit irgends auf eine Art verbunden ist: so müsten wir, um des allgemeinen Zusammenhangs in der Seele willen, alle ihre Veränderungen sittlich nennen, und das wäre sehr ungereimt. Folglich nennen wir nur dasjenige sittlich, was mit der Freyheit auf eine nähere Art zusammenhängt. Folglich nennt man alle freye Bestimmungen, Handlungen, Begierden und Verabscheuungen, **sittliche Handlungen.** **Sittliche Fertigkeiten** sind, alle Fertigkeiten freyer Handlungen. **Der sittliche Zustand** ist der Zustand, welcher aus sittlichen Handlungen entsteht. Daher alle lasterhafte und tugendhafte Zustände, moralische oder sittliche Zustände, genennt werden. Da nun alle Bestimmungen Gesetze haben §. 80. so haben auch alle freye Handlungen Gesetze, denen sie entweder gemäß sind oder gemäß seyn sollen, und diese Regeln freyer Handlungen heissen **die sittlichen Gesetze.** Je mehrere freye Handlungen ein sittliches Gesetz unter sich begreift, desto grösser ist es §. 81. Folglich ist das gröste und allgemeinste sittliche Gesetz dasjenige, in dessen Umfang alle freye Handlungen ohne Ausnahme gehören, und welches sich also über alle freye Handlungen erstreckt. In der besten Welt gibt es allerdings, ein solches ganz allgemeines sittliches Gesetz §. 436. und in der **sittlichen Weltweisheit,** das ist, in demjenigen Theile der Weltweisheit, welcher die sittlichen Gesetze untersucht, die aus der Natur können untersucht werden, muß gezeigt werden, wie dieses allgemeinste sittliche Gesetz lautet. Ich habe alle diese Begriffe nur ganz kurz erklärt, weil ich sie hier bloß als Exempel von dem Sittlichen überhaupt betrachte.

§. 714.

Noch viel nöthiger ist es, daß wir untersuchen, worin die moralische Möglichkeit und Unmöglichkeit bestehe. Diese Wörter werden ofte in einer weitern, ofte aber in einer engern Bedeutung gebraucht. Dasjenige wird **moralisch möglich in weiterer Bedeutung** genennt, was

der

der Freyheit nicht zuwider ist; was, ohne Nachtheil der Natur der Freyheit, geschehen kan; was nicht anders geschehen kan, als durch Freyheit, oder was nur in einer Substanz möglich ist, in so ferne sie einen freyen Willen hat. Daher haben alle moralische Veränderungen, sie mögen tugendhaft oder lasterhaft seyn, eine moralische Möglichkeit in weiterm Verstande. So ist es moralisch möglich, daß wir eine freye Handlung um deutlicher Bewegungsgründe willen thun, es ist aber auch moralisch möglich, daß wir sie um sinnlicher Bewegungsgründe willen thun, ja daß wir uns nicht einmal der Bewegungsgründe bewußt sind. **Moralisch unmöglich in weiterer Bedeutung** ist also dasjenige, was der Natur der Freyheit widerspricht; oder welches bloß um der Freyheit willen nicht geschehen kan, ob es gleich auf eine andere Art geschehen könnte; oder welches, wenn es geschähe, beweisen würde, daß die Substanz, in welcher es geschieht, keinen freyen Willen habe. So ist es moralisch unmöglich, daß der freye Wille ohne alle Bewegungsgründe, oder ohne vernünftige Bewegungsgründe etwas begehren oder verabscheuen könne. Eben so ist es moralisch unmöglich, daß ein Mensch eine freye Handlung thun könnte, deren Bewegungsgründe gar nicht deutlich seyn könnten. Zum andern aber braucht man diese Wörter auch in einer engern Bedeutung, und da nennt man dasjenige **moralisch möglich in engerer Bedeutung**, was man sonst auch erlaubt und rechtmäßig nennt, oder dasjenige, was nur durch einen solchen freyen Willen geschehen kan, der sich nach den moralischen Gesetzen und auf eine ihnen gemässe Art bestimt; oder was, den moralischen Gesetzen, nicht widerspricht. Nach dieser Erklärung haben nur diejenigen freyen Handlungen eine moralische Möglichkeit, welche tugendhaft sind, oder welche den moralischen Gesetzen nicht widersprechen. **Moralisch unmöglich in engerer Bedeutung** ist dasjenige, was man sonst unerlaubt, sündlich und unrechtmäßig nent, und man versteht darunter alles dasjenige, was dem freyen

Willen widerspricht, in so fern er sich auf eine den moralischen Gesetzen gemäße Art bestimt; oder dasjenige, was den moralischen Gesetzen zuwider ist, daher sind, alle Sünden und lasterhafte Handlungen, moralisch unmöglich in der engern Bedeutung.

§. 715.

Da wir alles dasjenige nothwendig nennen, dessen Gegentheil unmöglich ist §. 103. so bekomt das Nothwendige verschiedene Namen, nachdem die Unmöglichkeit benannt wird, die in seinem Gegentheile anzutreffen ist. Wenn nun das Gegentheil einer Sache moralisch unmöglich ist, so nennt man sie, zum Unterschiede der übrigen Arten der Nothwendigkeit, **moralisch nothwendig**. Und folglich kan man erstlich dasienige **moralisch nothwendig in weiterer Bedeutung** nennen, dessen Gegentheil in weiterer Bedeutung moralisch unmöglich ist. Was demnach der Natur der Freyheit dergestalt gemäß ist, daß ohne ihm die Freyheit keine Freyheit seyn würde, dessen Gegentheil hebt alle Freyheit auf, und es ist demnach nach dieser ersten Erklärung moralisch nothwendig. So ist es moralisch nothwendig, daß die Bewegungsgründe aller unserer freyen Handlungen entweder würklich deutlich sind, oder seyn können, und daß der freye Wille allemal durch deutliche Bewegungsgründe bestimt werde. Zum andern nennt man dasjenige **moralisch nothwendig in engerer Bedeutung**, dessen Gegentheil unerlaubt ist. Folglich haben alle tugendhafte Handlungen eine solche moralische Nothwendigkeit, aber keine Sünde ist auf diese Art nothwendig. Die moralische Nöthigung, oder die Handlung wodurch eine Handlung in engerer Bedeutung moralisch nothwendig gemacht wird, heißt **die Verpflichtung**; und die Verpflichtung zu einer Handlung, die derjenige ungern thut, welcher verpflichtet wird, heißt **der moralische Zwang**. Diese Begriffe müssen in der practischen Weltweisheit weiter untersucht werden, so viel aber ist klar, daß bey der Verpflichtung zu einer Handlung nichts weiter vorgeht,

geht, als daß es dadurch zu einer Sünde gemacht wird, wenn man die Handlung unterlassen oder anders thun wolte, als es die Verpflichtung erfodert. Und wenn ein Gesetzgeber durch Strafen verbindet, so ist es allemal ein moralischer Zwang, weil die Strafen voraussetzen, daß derjenige, dem sie gedrohet werden, nicht gerne die Handlung thut. Nun ist vor sich klar, daß die moralische Nothwendigkeit, man mag sie nun in der ersten oder andern Bedeutung nehmen, die Freyheit des Willens voraussetze, und folglich kan sie nicht nur mit der Freyheit bestehen, sondern sie kan auch ohne Freyheit nicht stat finden. Folglich sind alle moralisch nothwendige, abgenöthigte und erzwungene Handlungen frey, und es ist ungereimt, eine moralisch nothwendige Handlung zu gedenken, die nicht frey ist. Ja wenn wir das allgemeine moralische Gesetz hier voraussetzen §. 713. so ist eine jedwede freye Handlung demselben entweder gemäß, oder nicht. Ist das letzte, so ist sie unerlaubt, ist das erste, so ist sie moralisch nothwendig. Es ist also lächerlich, wenn man denkt, daß die moralische Nothwendigkeit und die moralische Nöthigung die Freyheit aufhebe, wie sich manche einbilden, daß die Gesetze die Freyheit des Willens wo nicht aufheben, doch einschrenken. Ja man kan sagen, daß der Begrif einer moralischen Zufälligkeit höchst ungereimt sey. Denn eine moralisch zufällige Handlung wäre eine Handlung, die eben so wohl als ihr Gegentheil dem Gesetze nicht widerspräche. Und wer kan das behaupten? Folglich kan unmöglich die moralische Nothwendigkeit, der Freyheit des Willens und den Handlungen, widersprechen.

§. 716.

Die Erfahrung lehrt uns, daß unser freyer Wille mit den Jahren wächst und zunimt, und wir merken es, daß er bey dem einen Menschen gröſſer ist, als bey dem andern. Diese Grade beruhen auf folgenden Betrachtungen: 1) je mehrere vernünftige Begierden und Verabscheuungen der freye Wille in uns hervorzubringen vermögend ist; oder je

mehrere

mehrere und mannigfaltigere Güter wir vernünftig und frey begehren, und je mehrere und mannigfaltigere Uebel wir vernünftig und frey verabscheuen, desto gröſſer iſt unſer freyer Wille. Folglich iſt er um ſo viel gröſſer, je öfter wir vernünftig frey begehren und verabſcheuen. Leute alſo, die gewöhnlicher Weiſe, und in den meiſten Fällen, nach ihren Leidenſchaften, nach ihren natürlichen Trieben, und überhaupt nach ihrer Sinnlichkeit lieben, haſſen, fürchten und hoffen, thun und laſſen, verrathen eben dadurch den geringen Grad und die ſchlechte Beſchaffenheit ihres freyen Willens. 2) Je gröſſere und ſtärkere vernünftige Begierden und Verabſcheuungen der freye Wille hervorbringet, deſto gröſſer und vollkommener iſt er. Folglich je gröſſer, edeler und wichtiger die Güter ſind, die wir vernünftig frey begehren, je gröſſer und wichtiger die Uebel ſind, die wir vernünftig frey verabſcheuen, je ſtärker die vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen ſind, und je proportionirter ſie den Gegenſtänden ſind, deſto vollkommener iſt der freye Wille. Die gegenſeitige Beſchaffenheit des freyen Willens zeigt offenbar eine groſſe Schwäche deſſelben an. 3) Je vollkommener das vernünftige Belieben iſt, folglich je deutlicher, richtiger, gewiſſer und lebendiger es iſt, durch welches der freye Wille beſtimt wird, deſto vollkommener iſt er. Hieraus folgt alſo zweyerley. Einmal iſt es kein Beweis der Freyheit des Willens, wenn man aus Eigenſinn etwas will, und wenn man keinen weitern Grund anführen kan, als weil man will. Sondern je freyer ein Weſen will und handelt, deſto deutlicher iſt ſein Belieben, und folglich iſt es ſich um ſo viel mehr ſeiner Bewegungsgründe bewußt. Es kan ofte meiner Unabhängigkeit von einem andern gemäß ſeyn, daß ich ihm meine Bewegungsgründe nicht ſage, und daß er zufrieden ſeyn muß, wenn er weiß, ich wolle etwas. Allein je weniger ich mir ſelbſt meiner Bewegungsgründe bewußt bin, deſto geringer iſt meine Freyheit. Und zum andern iſt es allemal ein Zeichen einer kleinen und unvollkommenen Freyheit, wenn man

das

das Böse will, und das Gute nicht will: weil alsdenn unsere Bewegungsgründe irrig sind. Je richtiger sie aber sind, desto grösser ist die Freyheit. Folglich ist es unter andern ein Beweis der höchsten und vollkommensten Freyheit, wenn man nur das Gute will, und nur das Böse verabscheuet. Wie sehr irret also ein Sünder, wenn er glaubt, daß er durch seine Sünden beweise, er sey ein recht freyes Wesen!

§. 717.

Wenn wir uns selbst zu einer Handlung zwingen, so haben wir so wohl starke Bewegungsgründe sie zu thun, als auch zu unterlassen, und wir bringen selbst das Uebergewicht auf einer Seite hervor §. 705. Geschieht dieses nun durch eine vernünftige Ueberlegung, und Zusammenhaltung der Gründe von beyden Seiten, oder ist es wenigstens uns möglich gewesen, daß es durch eine solche vernünftige Ueberlegung hätte geschehen können: so ist es so weit entfernt, daß eine solche Gewalt, die wir uns selbst anthun, der Freyheit nachtheilig seyn solte, daß sie vielmehr der augenscheinlichste Beweis aus der Erfahrung ist, daß wir frey handeln können §. 706. 708. Alsdenn begehren und verabscheuen wir die Handlung zugleich, und wir sehen also, daß wir sie thun und unterlassen können, daß wir uns aber zu einem unter beyden entschliessen, weil es uns so beliebt. Wenn ein Mensch sich bessert, und er zwingt sich selbst, durch seine eigene Ueberlegung, das Laster zu fliehen, und die Tugend auszuüben, so handelt er offenbar auf eine freye Art. Daher finden wir auch, daß Kinder, und alle gar zu sinnliche Leute, die wenig Gebrauch ihrer Freyheit besitzen, sich selbst nicht wozu zwingen können. Und eben so verhält es sich auch, wenn man von andern wozu dergestalt gezwungen wird, daß sie in uns das Uebergewicht in unsern mit einander streitenden Bewegungsgründen hervorbringen §. 705. Man kan zwar nicht sagen, daß alle Handlungen, zu denen wir auf diese Art gezwungen werden, frey seyn solten. Kinder und sehr einfältige Leute kön-

können ofte, von ihren Eltern und Vorgesetzten, zu Handlungen gezwungen werden, die aber nicht frey seyn können, weil es nicht in der Gewalt dieser Personen gestanden, sich selbst bey diesem Zwange nach Freyheit zu bestimmen. Allein ofte sind dergleichen erzwungene Handlungen frey, weil es in dem Vermögen der gezwungenen Person steht, den Zwang zu dulden, und doch das Gegentheil zu thun. Folglich kan sich eine solche Person nach Freyheit bestimmen, und ihre Handlungen sind des Zwangs ohnerachtet frey. Gesetzt ein Mensch werde seiner Religion wegen verfolgt, und man stelle ihm die grösten Martern und den Tod vor, um ihn dadurch zu nöthigen, seine Religion zu verleugnen: ist es hier nicht möglich, daß ein Mensch eine solche Gesinnung habe, vermöge welcher er lieber den Tod ausstehen, als seine Religion verleugnen wolle? Er kan sich ja den Tod als ein kleiner Uebel vorstellen, und wenn er dieses unterläßt, und sich zwingen läßt, seine Religion zu verleugnen, so kan diese Verleugnung dennoch eine freye Handlung seyn, ob sie gleich von ihm erzwungen worden, wenn es ihm nur möglich gewesen wäre, eine vernünftige Ueberlegung anzustellen, und sich den Tod als ein kleiner Uebel vorzustellen, als die Verleugnung der Religion ist. Folglich kan sich ein Mensch nicht allemal von aller Schuld und Strafe einer Handlung wegen frey sprechen, wenn er auch gleich beweisen kan, daß er von seinen Obern, oder andern Leuten, dazu mit Gewalt gezwungen worden.

§. 718.

Die letzte Betrachtung des vorhergehenden Absatzes wird dadurch noch mehr bestätiget, wenn wir die verschiedenen Arten des Zwangs untersuchen, den wir ofte von andern Leuten gewisser Maassen leiden §. 705. Nemlich dieser Zwang besteht darin, wenn in unserm Belieben, welches uns zu gleicher Zeit antreibt, eine Handlung zu thun und zu unterlassen, auf einer Seite ein Uebergewicht ist, das ist, wenn wir uns die Handlung entweder mehr als gut, oder mehr als böse vorstellen, und wenn dieses Uebergewicht

gewicht von andern in uns verursacht wird. Folglich kan man, auf eine doppelte Art, von andern wozu gezwungen werden. Einmal, wenn uns die Handlung mehr als gut denn als böse vorgestelt wird, ob wir sie uns gleich als sehr böse vorstellen. Und dieses geschieht entweder sinnlich, oder deutlich. Ist das erste, so nennt man es **Reitzungen** oder Lockungen, ist das andere, so nennt man es **das Anrathen**. So wird ein Mensch von Verführern gereitzt und gelockt, was Böses zu thun, wenn ihm, aller seiner Gegenvorstellung ohnerachtet, das Böse auf eine sinnliche Art so reitzend und angenehm vorgestelt wird, daß er es endlich thut. So werden viele junge Leute, zu den Sünden der Wollust, von andern durch Anreitzungen genöthiget. Und eben so sagt man, daß ein Mensch auf Anrathen eines andern etwas gethan, wenn er es gerne unterlassen hätte, wenn ihm aber ein anderer so stark zugeredet, und durch viele deutliche Betrachtungen es als gut vorgestelt, bis er es gethan. Wir behaupten nicht, daß alle Handlungen eines Menschen, wozu er von andern gereitzt worden, und die er auf Anrathen anderer Menschen gethan, frey sind. Allein so viel sieht ein jeder, daß viele solcher Handlungen frey sind, weil es ofte in der Gewalt eines Menschen steht, den Lockungen und Rathgebungen anderer Leute zu widerstehen. Zum andern können wir von andern gewisser Maassen wozu gezwungen werden, wenn sie, das Uebergewicht in unsern Bewegungsgründen, dadurch hervorbringen, daß sie uns Böses vorstellen, und zwar entweder sinnlich oder deutlich. Ist das erste so zwingen sie uns durch **Drohungen**, ist das andere so zwingen sie uns durch **ihr Abrathen**. So kan jemand, durch Drohungen, von seinen Vorgesetzten gezwungen werden, wenn sie ihm bloß sinnlich vorstellen, daß sie ihn schlagen, Hunger und Durst ausstehen lassen wollen u. s. w. wenn er etwas nicht thun wolle. Man kan aber auch jemanden eine Handlung, die er gerne thun möchte, so lange deutlich als böse vorstellen, bis er sich endlich entschließt, sie nicht zu thun, und alsdenn

hat

hat man sie ihm abgerathen. Und wenn man einen andern dergestalt zwingt, daß man so lange solche Dinge, die ihm unangenehm sind und mißfallen, würklich macht, bis man gewiß ist, das Uebergewicht sey in seinem Belieben hervorgebracht, und er entschliesse sich, das zu thun, wozu wir ihn zwingen wollen, so nennt man diese Art des Zwangs **die Erpressung.** So wird von einem neugeworbenen Soldaten der Eyd erpreßt, wenn er so lange geschlagen wird, bis er schwört. Nun kan man freylich nicht behaupten, daß alle Handlungen, wozu ein Mensch durch Drohungen, Abrathen und Erpressung gezwungen wird, frey seyn solten. Allein weil es doch ofte in der Gewalt eines Menschen steht, welcher zu sterben vermögend ist, diesem Zwange zu widerstehen; so ist eine solche erzwungene Handlung doch frey. Der Mensch hätte sich ofte durch Drohungen nicht sollen erschrecken lassen, er hätte auf das Abrathen anderer nicht hören, und er hätte ofte unter der Duldung der Erpressung lieber sterben sollen, als dasjenige thun, wozu man ihn hat zwingen wollen, wie es z. E. die Märtirer gemacht haben.

§. 719.

Bey unsern freyen Handlungen äussert sich noch ein Umstand, welcher sehr merkwürdig ist. Nemlich unsere freye Handlungen sind entweder unmittelbar frey, oder nur mittelbarer Weise. **Unmittelbar freye Handlungen** sind diejenigen vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, welche frey sind: denn in denenselben besteht die Geschäftigkeit des freyen Willens. Der freye Wille ist ein Vermögen, folglich eine Möglichkeit zu handeln. Wenn nun die Handlungen würklich werden, welche durch dieses Vermögen möglich sind; so wird der freye Wille gebraucht, und dieser Gebrauch besteht in dem Inbegriffe aller Handlungen der Seele, welche unmittelbar frey sind. Und da die Freyheit ein Vermögen ist, nach deutlichem Belieben zu begehren und zu verabscheuen §. 708. so können die unmittelbar freyen Handlungen keine andere seyn, als diejenigen

gen vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, welche frey sind. Alle übrige freye Handlungen des Menschen und der Seele sind **mittelbar freye Handlungen**, weil sie eine andere nächste Ursach in dem Menschen haben, als die Freyheit. Denn die Handlungen sind auch frey, welche zwar würklich nicht nach einem deutlichen Belieben geschehen, aber doch nach einem solchen Belieben hätten geschehen können §. 709. Alsdenn hangen solche freye Handlungen nicht zunächst von der Freyheit ab, sondern vermittelst einer merklichen Reihe vieler Veränderungen, die erst in der Seele vorhergehen müssen, ehe sie würklich werden. Diese Handlungen bringt die Freyheit nicht selbst hervor, sondern vermittelst anderer Vermögen und Veränderungen der Seele. Gesetzt ein Mensch entschließt sich frey, sich zu betrinken, gesetzt daß er in der Trunkenheit wer weiß wie viele Thorheiten begeht: so verrichtet er diese Thorheiten nicht durch die Freyheit. Denn die kan er nicht in der Betrunkenheit brauchen. Und also sind es mittelbar freye Handlungen. Zu solchen Handlungen gehören alle Handlungen aller Erkenntnißvermögen, des ganzen untern Begehrungsvermögens und des Körpers, welche nicht geschehen seyn würden, wenn der Gebrauch aller dieser Kräfte nicht von der Freyheit abhienge.

§. 720.

In denen Handlungen der Seele und des Menschen, welche mittelbar frey sind, besteht die **Herrschaft der Seele über sich selbst**, und in so ferne hat die Freyheit eine Herrschaft über die übrigen Kräfte der Seele und des Menschen, weil sie derselben in dieser Absicht zu Gebothe stehen, und gleichsam auf ihren Befehl würksam oder ruhig sind. So finden wir aus der Erfahrung, daß wir, nach unserm deutlichen und vernünftigen Belieben, unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten oder von demselben abziehen, unsern Verstand brauchen, eine Leidenschaft erwecken können oder nicht. Folglich besteht die Herrschaft der Seele über sich selbst in dem Vermögen, nach ihrem

vernünftigen Belieben, bald dieses bald jenes Vermögens Handlungen hervorzubringen, und bald dieselben zu verhindern. Je grösser also der freye Wille ist, desto grösser ist diese Herrschaft der Seele über sich selbst. Wir sehen daher auch, daß junge unverständige Leute wenig Herrschaft über sich selbst haben. Nun ist kein Mensch, der den Gebrauch des Verstandes hat, möglich, dessen Seele gar keine Herrschaft über sich selbst haben solte: widrigenfals müste er gar keine mittelbar freye Handlungen vornehmen können. Allein solcher Leute gibt es sehr viele, die eine ausnehmend kleine Herrschaft über sich selbst haben. Dahin gehören alle diejenigen, welche mehrentheils nach ihrer Sinnlichkeit handeln, und welche einen kleinen Grad des Gebrauchs ihres Verstandes und ihrer Vernunft besitzen. Und dieser ausnehmende und grosse Mangel der Herrschaft über sich selbst ist, die moralische Knechtschaft im weitern Verstande. Daher nennt man alles dasjenige knechtisch, wodurch diese moralische Knechtschaft befördert wird, und alles dasjenige nennet man frey, wodurch die Herrschaft der Seele über sich selbst befördert, und vermehrt wird. Weil nun, durch die Wissenschaften, der Verstand und die Vernunft sehr verbessert wird, je besser aber der Verstand ist, desto grösser auch die Freyheit und die Herrschaft derselben seyn kan; so kan man deswegen auch diese Wissenschaften die freyen Künste und Wissenschaften nennen, weil sie ihrer Natur nach vortrefliche Mittel seyn können, die Herrschaft der Seele über sich selbst zu vermehren. Wenn ein Mensch aber immer seinen Leidenschaften blindlings folgt, so kan man dieses eine knechtische und sclavische Art zu handeln nennen, weil sie die moralische Knechtschaft befördert.

Das

Das dritte Kapitel.

Von dem Inbegriffe aller Begehrungsvermögen.

§. 721.

Was man durch den Kopf des Menschen, in Absicht auf seine Erkenntnißvermögen, versteht, das nennt man das Herz in Absicht auf die Begehrungsvermögen, oder die Gemüthsart des Menschen. Nemlich gleichwie bey einem jedweden Menschen alle Erkenntnißvermögen in einer solchen Proportion stehen, vermöge welcher sie entweder einander gleich sind, oder vermöge welcher eine auf eine bestimte Art immer grösser ist als die andere §. 643. also verhält sichs auch eben so, mit den Begehrungsvermögen. Ein Mensch besitzt viele Begehrungsvermögen, und zwar in einem bestimten und eingeschrenkten Grade. Nun können wir zwar diesen Grad nicht genau ausmessen, allein demohnerachtet muß er ausgemessen werden können, und folglich ist ein Begehrungsvermögen in einem Menschen, einem jedweden andern Begehrungsvermögen, entweder gleich, oder ungleich. Und in dem letztern Falle ist es auf eine bestimte Art entweder grösser, oder kleiner als das andere. Dieses Verhältniß der Grössen aller Begehrungsvermögen des Menschen gegen einander wird, die **Gemüthsart**, oder das Herz genannt. Und da alle Begehrungsvermögen von dem Erkenntnißvermögen abhangen, wie wir bisher gesehen haben; so richtet sich auch das Herz eines Menschen nach seinem Kopfe, und die Verschiedenheit der menschlichen Gemüthsarten hanget, von der Verschiedenheit ihrer Gemüthsfähigkeiten, ab. Es würde demnach eine sehr nützliche Untersuchung seyn, wenn man, aus der Mannigfaltigkeit der Köpfe der Menschen, die Mannigfaltigkeit ihrer Herzen ausführlicher herleitete, als es hier in der Psychologie geschieht. Unterdessen ist es doch dienlich, daß wir einige genauere Betrachtungen, über die Mannigfaltigkeit der Bildung menschlicher Herzen, an-

stellen. Und da entdeckt sich ein sehr wichtiger Unterschied, indem ein Mensch eine edle Gemüthsart hat, und der andere eine niederträchtige. **Eine edle Gemüthsart** besteht in einer solchen Gemüthsart, vermöge welcher in einem Menschen, gewöhnlicher Weise, die obern Begehrungsvermögen herrschen. Ein solcher Mensch handelt mehrentheils, bey den wichtigern Vorfällen, nach vernünftigen und deutlichen Einsichten, und wenn Geist und Fleisch in ihm in einen Streit gerathen, so sieget gewöhnlicher Weise der Geist. Das kan man wohl von keinem Menschen erwarten, daß die untern Begehrungsvermögen niemals herrschen sollen. Die edelste Gemüthsart wird ofte, durch eine Leidenschaft, dahin gerissen. Es ist also zu einer edlen Gemüthsart genung, wenn nur der Mensch eine Fertigkeit besitzt, vornemlich vermöge der obern Begehrungsvermögen zu handeln. **Eine niederträchtige**, oder gar zu niedrige **Gemüthsart** im Gegentheil besteht in einer solchen Gemüthsart, vermöge welcher gewöhnlicher Weise die untern Begehrungsvermögen herrschen. Es ist wohl kein erwachsener Mensch möglich, welcher niemals vornemlich nach Vernunft handeln solte. Daher schreibt man einem Menschen mit Recht eine gar zu niedrige Gesinnung und Gemüthsart zu, wenn er nur mehrentheils nach Sinnlichkeit, nach natürlichen Trieben und sinnlichen Gemüthsbewegungen, handelt, und wenn, in dem Streite des Fleisches mit dem Geiste, das Fleisch gewöhnlicher Weise den Sieg davon trägt. Dasjenige sinnliche Begehrungsvermögen, welches bey einem Menschen, unter allen übrigen, das stärkste ist, wird der **Hang** des Menschen genannt. So hat ein Ehrbegieriger einen Hang zur Ehre, ein Wollüstiger zum sinnlichen Vergnügen u. s. w. Dieser Hang ist eine sehr merkwürdige Sache. Man kan einen Menschen nicht leichter rühren und lenken, als wenn man ihn bey seinem Hange ergreift. Und da die meisten Menschen Sclaven ihres Hanges sind, so können auch die wenigsten Menschen diejenigen Tugenden ausüben, die ihrem Hange zuwider sind.

§. 722

§. 722.

Gleichwie, durch die verschiedene Einrichtung der menschlichen Köpfe, GOtt die Menschen, zu allen verschiedenen Stücken der menschlichen Glückseligkeit, geschickt und aufgelegt gemacht hat; §. 645. also hat er sie, durch die Mannigfaltigkeit der Einrichtung ihres Herzens, dazu geneigt machen wollen. Wenn ein Mensch eine Lebensart, zur wahren Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, ergreifen und führen will; so muß er nicht nur dazu geschickt seyn, und das ist er vermöge seines Kopfs, sondern er muß auch Lust und Liebe zu derselben haben, und die hat er vermöge seines Herzens. Daher gibt es keine Art der menschlichen Geschäfte, welche zu dem ganzen Gebäude der menschlichen Glückseeligkeit erfodert werden, wozu nicht viele Leute eine Neigung haben solten. In soferne nun ein jeder Mensch, durch seine Gemüthsart, zu einer gewissen Art der Gegenstände unserer Begehrungsvermögen geneigt ist, in so ferne nennt man die Gemüthsart **das Temperament der Seele**, oder die Mischung der Gemüthsneigungen. Wir reden hier nicht von den Temperamenten des Leibes, und was dieselben für einen Einfluß auf das Gemüth haben: das überlassen wir den Arzeneygelehrten. Sondern wir betrachten hier das Temperament, in so weit es bloß und zunächst die Seele angeht. Und da kan man mit Recht sagen, daß es, unzählig viele Arten der Temperamente der Seele, gebe. Da nun ein jedwedes Temperament, auf dem Verhältnisse der Grössen aller Begehrungsvermögen gegen einander, beruht §. 721. so wird es geändert, so bald dieses Verhältniß verändert wird. Nun kan dieses Verhältniß allerdings verändert werden. So bald ein Begehrungsvermögen grösser oder kleiner wird, so bald kan ihr Verhältniß gegen einander geändert werden. Nun können, durch Uebungen und Gewohnheiten, die Vermögen unserer Seele wachsen, und durch Veränderungen der Uebungen und Gewohnheiten kleiner werden. §. 646. Folglich kan auch das Temperament der Seele, durch die Veränderung

der Uebungen, Gewohnheiten und Lebensarten, verändert werden. Die Erfahrung bestätiget es auch zur Genüge. Lustige Leute werden sehr ofte niedergeschlagene Leute.

§. 723.

Zur Erläuterung des Begrifs von dem Temperamente, und um seinen Nutzen desto mehr zu befördern, wollen wir einige der merkwürdigsten Abänderungen der Gemüthsarten der Menschen betrachten, welche uns die tägliche Erfahrung an die Hand gibt. Dahin gehöret zuförderst, daß einige Leute ein schlaffes, träges, ungeschäftiges und phlegmatisches Temperament besitzen; andere aber ein feuriges, thätiges, würksames und geschäftiges. **Eine träge Gemüthsart** besteht darin, wenn in derselben, wenige und schwache Begierden und Verabscheuungen, angetroffen werden. Ein Mensch von einer trägen Gemüthsart hat wenige und schwache Bewegungsgründe. Sein Gemüth ist gröstentheils gleichgültig, oder doch nicht sehr stark gerührt. Er begehrt wenig und verabscheuet wenig, und er sucht sein gröstes Gut in der Ruhe und Unthätigkeit. So wenig er aufgelegt ist viel Böses zu thun, und grosses Uebel in der Welt anzurichten, so wenig ist er auch aufgelegt, viel Gutes zu thun, und grosse Thaten zu verrichten. Weil aber die Vollkommenheit einer Substanz überhaupt eine grosse Geschäftigkeit erfodert, so ist dieser Gemüthscharacter, überhaupt davon zu reden, sehr schlecht. Im Gegentheil ist **eine würksame Gemüthsart**, überhaupt davon zu reden, ein guter und vortreflicher Gemüthscharacter. Sie komt einem Menschen zu, der viele und grosse Begierden und Verabscheuungen hat. Ein solcher Mensch hat ausnehmend viele, und grosse Bewegungsgründe. Seine Erkenntniß läßt ihn selten gleichgültig, sondern sie erhitzt ihn, indem sie mehrentheils rührend und noch dazu in einem hohen Grade ist. Ein solcher Mensch ist immer thätig, er begehrt und verabscheuet viel. Und gleichwie er von Natur zu vielen und grossen Thaten aufgelegt ist, also ist er auch, wenn er aufs Böse fält, ein rechter grosser würksamer Bösewicht.

Zum

Zum andern sind manche Gemüthsarten freudig, manche niedergeschlagen. **Eine freudige, lustige Gemüthsart** ist eine solche, in welcher das Vergnügen zu herrschen pflegt. Die lustigsten Leute gerathen manchmal in betrübte Stunden, in denen das Mißvergnügen überhand nehmen kan. Allein gewöhnlicher Weise herrscht bey ihnen das Vergnügen. Daher solche Leute mehr zu den freudigen Gemüthsbewegungen aufgelegt sind, als zu den traurigen. Gerathen sie ja in manche Betrübniß, so können sie leicht getröstet werden. Es kostet nicht viel Mühe, daß sie ihre Grillen verbannen, und der Freude sich wieder überlassen. **Eine niedergeschlagene Gemüthsart** im Gegentheil ist eine solche, in welcher das Mißvergnügen zu herrschen pflegt. Die niedergeschlagensten Leute gerathen manchmal in fröliche Stunden, in denen das Vergnügen herrscht. Allein das geschieht selten und währet nicht lange. Gewöhnlicher Weise hat, das Mißvergnügen, bey ihnen die Oberhand. Sie sind mehr zu den traurigen, als freudigen Gemüthsbewegungen aufgelegt. Die letzten entstehen nur selten bey ihnen, sind schwach und dauren nicht lange. Sie hangen vielmehr beständig der Betrübniß nach, und schlagen sich mit Grillen. Ein freudiges Gemüth betrachtet, gewöhnlicher Weise, alle Dinge allein oder vornemlich von der guten Seite, ein niedergeschlagenes aber von der schlimmen. In der Sittenlehre wird erwiesen, daß eine freudige Gemüthsart pflichtmäßig, eine niedergeschlagene aber sündlich sey, wenn man überhaupt davon redet.

§. 724.

Ferner ist das Gemüth eines Menschen biegsam, oder vest und unbiegsam. **Eine biegsame Gemüthsart** kan leicht, zum Gegentheil, überwiegend geneigt werden. Ein biegsamer Mensch stelt sich eine Sache bloß als gut, oder mehr als gut denn als böse vor, er begehrt sie daher entweder allein, oder doch stärker, als er sie zugleich verabscheuet. Allein man kan ihn mit leichter Mühe dahin bringen, daß er eben diese Sache entweder bloß verabscheue, oder stärker

verabscheue als begehre, weil seine Erkenntniß sehr leicht verändert werden kan. Und eben so kan er sehr leicht dahin gebracht werden, eine Sache zu begehren oder überwiegend zu begehren, die er kurz vorher verabscheuete. Ein solcher Mensch faßt einen Vorsatz, und ehe man sich es versieht, so ändert er ihn. Ein solcher Mensch kan eben so leicht zum Guten, als zum Bösen, geneigt werden, und es ist also diese Gemüthsart, in Absicht auf die Tugend, ein schlechter Gemüthscharacter. **Eine unbiegsame Gemüthsart**, ein harter und vester Sinn, kan sehr schwer zum Gegentheil überwiegend geneigt werden. Ein Mensch von dieser Gemüthsart kan sehr schwer dahin gebracht werden, eine Sache für gut zu halten und zu begehren, die er einmal verabscheuet, oder für böse zu halten und zu verabscheuen, die er einmal begehrt. Er bleibt veste auf seinem Sinne bestehen, und wenn es im Guten geschieht, so ist es ein vortreflicher Gemüthscharacter; geschieht es aber im Bösen, so ist es ein abscheulicher Sinn. **Eine bedachtsame Gemüthsart** wird einem Menschen zugeschrieben, wenn er die Fertigkeit zu berathschlagen besitzt; hat er aber die Fertigkeit, ohne Berathschlagung zu begehren und zu verabscheuen, so wird ihm **eine unbedachtsame Gemüthsart** zugeschrieben, und er wird ein unbedachtsamer Mensch genannt. Die Unbedachtsamkeit ist allemal ein Fehler, und unbedachtsame Leute sind kindisch und leichtsinnig. Es ist allerdings überaus abgeschmackt, bey Kleinigkeiten eine lange und mühsame Berathschlagung anzustellen; allein wir erfodern ja nicht, zu aller Bedachtsamkeit, eine grosse Berathschlagung. So viel aber ist klar, daß die Bedachtsamkeit ein sehr nöthiger und vortreflicher Gemüthscharacter sey, weil wir Menschen nicht im Stande sind, auf einen Blick zu erkennen, was in einem jedweden Falle zu thun am besten und rathsamsten sey. Ein bedachtsamer Mensch ist entweder mehrentheils unentschlossen, oder er ist ein Mensch von kurzen Entschliessungen, ein resoluter Mensch. **Eine mehrentheils unentschlossene Gemüthsart** besteht in einer solchen Gemüths-

art,

art, vermöge welcher man, nach angestelter Berathschlagung, sehr schwer zu einem Entschlusse gelangen kan. Ein solcher Mensch ist gar zu bedächtlich, und will gar zu sicher gehen. Es geht ihm wie denen Zweiflern, in Absicht auf die Untersuchung der Wahrheit. Und wenn sie dieselbe auch noch so klar erkannt haben, so sind sie doch nicht vermögend, ihr ihren Beyfall zu geben, weil sie immer denken, als hätten sie dieselbe noch nicht hinlänglich untersucht. Eben so geht es, unentschlossenen Leuten. Und wenn sie, noch so lange und weitläuftige Berathschlagungen, angestelt haben, so dünkt sie doch immer, es könne sich noch ein Umstand ereignen, der der Sache einen andern Ausschlag gebe, und sie schieben daher ihren Entschluß von einer Zeit zur andern auf. **Ein Mensch von kurzen Entschliessungen** hat eine solche bedachtsame Gemüthsart, vermöge welcher er, nach einer Berathschlagung, leicht einen Entschluß fassen kan. Die Unentschlossenheit des Gemüths ist ein gewaltiger Fehler, weil wir in unendlich vielen Fällen eine Gelegenheit ergreifen müssen, die nicht auf uns wartet. Schieben wir nun unsern Entschluß gar zu lange auf, so komt er mehrentheils zu spät, und hilft uns nichts. Die Entschlossenheit des Gemüths ist eine grosse Vollkommenheit. Vermöge derselben kan man sich geschwinde entschliessen, so wie es die Umstände mit sich bringen, und man kan durch sie vielen Uebeln entgehen, weil sie uns geschwinde aus der Gefahr derselben herausreißt.

§. 725.

Durch **Maximen**, oder durch die gewöhnlichen Gesinnungen eines Menschen, versteht man Regeln, nach denen er zu handeln sich angewöhnt hat; oder nach denen er, beständig zu handeln, entschlossen ist. Wenn daher in einem Staate eine Maxime angenommen wird, so entschließt man sich in gewissen Vorfällen nach einer Regel, die man als eine Staatsmaxime fest setzt, zu handeln. So hat der Geizige, der Hochmüthige, ja ein jeder Mensch, der nach Einsichten zu handeln pflegt, seine Maximen. Wer nun

seine Maximen ofte verändert, hat eine **veränderliche Gemüthsart.** Ein veränderlicher Mensch ist heute lustig, weil er glaubt, ein Mensch müsse immer vergnügt seyn; morgen aber niedergeschlagen, weil er denkt, ein Mensch müsse über seine Sünde eine melancholische Reue fühlen. Heute verschwendet er, und morgen ist er knickerigt. Kurz ein solcher Mensch stimt mit sich selbst nicht lange überein, und er hat ein gar zu biegsames Gemüth. Wer die bösen und sündlichen Maximen leicht ändert, der thut freylich gut; wer es aber aus Veränderlichkeit des Gemüths thut, der kan eben so leicht auch seine guten Maximen ändern: und folglich ist es nicht einmal was guts, wenn man aus Veränderlichkeit und Unbeständigkeit des Gemüths, die bösen und sündlichen Maximen leicht ändert. Wer seine guten und rechtmäßigen Maximen selten und schwer verändert, der hat eine **beständige Gemüthsart.** Die Beständigkeit, oder Standhaftigkeit des Gemüths ist ein vortreflicher Character. Sie macht einen Menschen zu den standhaften Mann des Horaz, den auch die Trümmer der eingestürzten Welt unerschrocken bedecken, und ein jeder Mensch ist verpflichtet, im Guten beständig zu seyn. Wer seine bösen und sündlichen Maximen schwer und selten ändert, hat eine **halsstarrige** und hartnäckigte **Gemüthsart.** Gleichwie die Beständigkeit des Gemüths einen Menschen bewahrt, daß er, wenn er auf dem guten Wege ist, nicht leicht von demselben abweiche; also erhält auch die Halsstarrigkeit einen Menschen im Bösen, daß es erstaunlich schwer hält, daß er sich bessere. Ein halsstarriger Sünder ist viel schlimmer, als derjenige, der im Bösen noch veränderlich ist. Wer, wenn er etwas unternimt oder versucht, den gehörigen Grad seiner Kräfte anwendet, oder so viel Kräfte, als nöthig ist, der **verhält sich brav,** und thut genung, und seine Gemüthsart muß die Beschaffenheit besitzen, vermöge welcher sie in einem jedweden Falle genungsam erhitzt wird, und sie hat die Fertigkeit, in einem jedweden Falle, weder zu schwach noch zu stark zu begehren

und

und zu verabscheuen. Diese Gemüthsart ist ohne Zweifel eine vortrefliche Gemüthsart, und sie ist die Mittelstrasse zwischen zweyen Ausschweifungen, zwischen einer heftigen und matten Gemüthsart. **Eine heftige Gemüthsart** wird einem Menschen zugeschrieben, wenn er in seinen Unternehmungen zu viel Kraft braucht. Sein Gemüth wird gar zu sehr erhitzt, er begehrt zu stark und verabscheuet zu sehr, und alles soll unter seinen Händen zerbrechen. Eine solche brausende Hitze verdirbt, die meisten Unternehmungen. **Eine matte Gemüthsart** im Gegentheil wird einem Menschen zugeschrieben, wenn er in seinen Unternehmungen zu wenig Kraft braucht. Sein Gemüth wird gar zu wenig erhitzt, er begehrt zu schwach, und verabscheuet zu wenig. Er handelt zu langsam, und bringet grosse Dinge nicht zu Stande. Er thut zu wenig, da der Heftige zu viel thut.

* *

Der vierte Theil,

von der

Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe.

§. 726.

Nachdem wir unsere Seele an und vor sich selbst betrachtet, und alles Mannigfaltige untersucht haben, was sich in ihr selbst, durch die Erfahrung und aus derselben, auf eine nähere Art entdecken und herleiten läßt: so müssen wir nunmehr aus ihr herausgehen, und sehen, in was für einem Verhältnisse sie gegen den Körper steht, mit welchem zusammengenommen sie Ein Ding ausmacht, welches wir den Menschen nennen. Wir werden hier bloß, auf die Erfahrung, gehen. Und es ist nicht zu leugnen, daß man hier sehr weitläuftig seyn könnte, wenn man die Erfahrungen und Beobachtungen ohne Noth vervielfältigen,

und

und sonderlich die ungewöhnlichern Entdeckungen aus den Schriften berühmter Aerzte samlen wolte. Allein diese Weitläuftigkeit ist, von keinem besondern Nutzen. Tausend Erfahrungen beweisen ofte nur eine einzige Sache, und sind als besondere Fälle von Einer Haupterfahrung anzusehen. Ja, wenn man in dieser Sache so verfahren wolte, daß ein besonderer Nutzen damit verbunden wäre; so würde nöthig seyn, daß man den menschlichen Körper eben so genau vorher untersuchte, als wir bisher unsere Seele betrachtet haben. Man müste sonderlich, diejenigen Bewegungen und Veränderungen des Leibes, ausführlich zu entdecken suchen, welche die mannigfaltigen Vorstellungen, Begierden und Veränderungen unserer Seele begleiten, und da müste man vornemlich die mannigfaltige Beschaffenheit der materiellen Vorstellungen, und der Bewegungen des Gehirns und der Nerven genau kennen lernen. Alsdenn würde man, die bewundernswürdige Uebereinstimmung der Seele mit dem Leibe, recht ausführlich vorstellen können. Allein da wir bis jetzt so weit noch nicht zu gehen im Stande sind, so ist es uns genung, daß wir durch unleugbare Erfahrungen zeigen, daß Leib und Seele in einander würken, und daß sie in der genauesten Gemeinschaft mit einander stehen.

§. 727.

Vorerst können wir aus der Erfahrung unleugbar erweisen, daß die Seele in den Körper würke, und in denselben einen Einfluß habe, und zwar aus einer doppelten unleugbaren Erfahrung. Einmal erfahren wir täglich, daß unsere Seele ihren Körper willkührlich bewegen kan. Durch eine **willkührliche Bewegung des Körpers** verstehen wir eine solche Bewegung desselben, welche von einem Willkühr unserer Seele abhanget, dessen wir uns bewußt sind. Man kan annehmen, daß viele Bewegungen unseres Körpers von dem Willkühr abhangen, dessen wir uns nicht bewußt sind, als wenn wir sitzen, und etwas aus den Händen fallen lassen, so thun wir geschwind die Füsse zusammen,

ohne

ohne daß wir uns der Bewegungsgründe bewußt sind, weswegen wir es thun. Dergleichen Bewegungen nennt man nicht willkührlich. Allein wenn wir eine Bewegung vornehmen, die wir auch unterlassen könten, und wenn wir dieses um solcher Bewegungsgründe willen thun, der wir uns bewußt sind, so nennt man diese Bewegungen willkührlich, z. E. wenn wir spatzieren gehn. **Freye Bewegungen**, oder freywillige Bewegungen, sind diejenigen willkührlichen Bewegungen, die von dem freyen Willen abhangen; oder die wir vornehmen, weil es uns nach unsern deutlichen Einsichten so und nicht anders beliebt. So kan ein Mensch, um vernünftiger Einsichten und Bewegungsgründe willen, die er aus seiner Gesundheit hernimt, sich eine Leibesbewegung machen. Wenn wir sagen, daß in unserm Körper willkührliche und freywillige Bewegungen angetroffen werden, so schreiben wir dem Körper kein Willkühr und keine Freyheit zu, als wenn diese Bewegungen Wirkungen des Willkührs und der Freyheit des Körpers wären. Sondern es sind mittelbar willkührliche und freye Handlungen des Menschen, welche von dem Willkühr und der Freyheit der Seele herrühren §. 719. Da nun, die Würklichkeit aller dieser Bewegungen, hinreichend in dem Willkühr, und also in der Kraft, der Seele gegründet sind; so würkt die Seele in den Körper, und hat in denselben einen Einfluß. Wenn wir wollen, das ist, wenn die Kraft unserer Seele angestrengt wird, so erfolgen diese Bewegungen, und wenn wir nicht wollen, so erfolgen sie auch nicht §. 166. Zum andern kan man, den Einfluß der Seele in den Körper, recht merklich in den Gemüthsbewegungen erfahren. Wenn wir uns erschrecken, wenn wir zornig sind, wenn wir uns fürchten, ja in allen Leidenschaften, komt das Blut in eine heftige Bewegung; der Leib zittert, der Angstschweiß bricht uns aus; man läuft mit der grösten Geschwindigkeit, man kan Lasten tragen, die man sonst kaum fortschieben oder in die Höhe heben kan, und was dergleichen mehr ist. Wir se-

hen

hen demnach, daß viele Bewegungen unseres Leibes nicht nur ihrer Beschaffenheit, sondern auch ihrer Grösse nach, von der Kraft unserer Seele abhangen. Unsere Seele kan den Leib nicht nur geschwinde und langsam, zur Rechten oder zur Linken bewegen; sondern je heftiger die Anstrengung der Kraft der Seele in ihren Begierden ist, desto stärker ist auch die Bewegung des Leibes. Man kan also unmöglich die Einwürkung der Seele in den Körper leugnen, man müste denn dem Worte eine andere Bedeutung geben, und darunter bloß einen reellen Einfluß verstehen. Und wenn man auf die Erfahrung fleißig achtung gibt, so lassen sich ohne Zweifel noch mehr Fälle entdecken, in denen, der Einfluß der Seele in den Körper, aus der Erfahrung erwiesen werden kan.

§. 728.

Auf der andern Seite läßt sich auch sehr leicht aus der Erfahrung erweisen, daß der Körper in die Seele würke, und in dieselbe einen Einfluß habe. Und das läßt sich sonderlich recht augenscheinlich, bey unsern äusserlichen Empfindungen, zeigen. Alsdenn sind in unserer Seele Vorstellungen, deren Würklichkeit von der Kraft des Leibes abhanget. Wenn unsere Werkzeuge der Sinne in der gehörigen Bewegung sind, so sind die Empfindungen in unserer Seele, sie entstehen und vergehen mit diesen Bewegungen. Ein Blinder hat gar keine solche Empfindungen, dergleichen wir durchs Gesicht bekommen; so bald er sehend wird, bekomt er diese Empfindungen. Wir haben oben in der Untersuchung unserer Sinne dieses ausführlich dargethan, und so gar gezeigt, daß unsere Empfindungen, ihren verschiedenen Graden nach, von dem Körper abhangen. Wenn man also mit dem Worte, Einwürkung und Einfluß, keinen gar zu eingeschränkten Begrif verbinden will, so muß man gestehen, daß der Körper in die Seele würke §. 166. Und wenn ehe würden wir ein Ende finden, wenn wir alle Erfahrungen namhaft machen wolten, aus denen der Einfluß

fluß des Körpers in die Seele erhellet? Ist unser Körper krank, wie viel leidet nicht die Seele davon! Ein unglücklicher Schlag auf den Kopf macht die Seele verrückt, die Trunkenheit verändert die Seele gewaltig. Die Dumheit und Stumpfheit der Seele rührt, von der Einrichtung gewisser Fäserchen in dem Körper, her, und was dergleichen mehr ist.

§. 729.

Aus den bisherigen Untersuchungen erhellet demnach viererley. Einmal regiert die Seele den Körper, oder sie führt ein Regiment über denselben, welches in der Herrschaft der Seele über den Körper besteht; oder in dem Vermögen, ihren Körper nach Willkühr zu bewegen §. 727. Diese Herrschaft über den Körper ist freylich nicht allgemein, weil in dem Körper viele Bewegungen angetroffen werden, die nicht willkührlich sind. Allein dem ohnerachtet kan man mit Recht die Seele, einen Herrn ihres Leibes, nennen. Diese Herrschaft gründet sich, von Seiten der Seele, auf ihr Willkühr und ihre Freyheit; und von Seiten des Leibes darauf, daß er solcher Bewegungen fähig ist, die geschehen und unterlassen werden, und auf verschiedene Art eingerichtet werden können. Eine Uhr kan den Zeiger vorwärts, aber sie kan ihn nicht rückwärts drehen, und wenn ein Stein fortgerolt wird, so ist es nicht möglich, wenn er nirgendswo anstößt, daß er in einem Augenblicke solte nach einer andern Richtung fortrollen. Allein der menschliche Körper ist dergestalt gebauet, daß einige Bewegungen, z. E. wenn man läuft, in einem Augenblicke geändert werden können. Man kan stille stehen, man kan nach einer andern Richtung den Lauf lenken, bald kan man geschwinder bald langsamer laufen, ohne daß unser Körper, durch den Stoß eines andern Körpers, dazu von aussen her bestimt werden solte. Folglich ist es möglich, diese Bewegungen nach Willkühr der Seele einzurichten. Zum andern ist zwischen Leib und Seele eine gegenseitige Gemeinschaft, indem sie, durch einen gegen-

genseitigen Einfluß in einander, mit einander verbunden sind §. 727. 728. 442. Folglich sind, in beyden, harmonische Veränderungen. In der Seele sind viele Veränderungen, die mit dem Körper harmoniren oder übereinstimmen; und in dem Körper sind viele Veränderungen, die mit der Seele und ihren Veränderungen übereinstimmen. Hieraus erhellet nun drittens, daß Leib und Seele in einer Vereinigung stehen. Denn sie machen mich, als ein Ganzes, zusammengenommen aus. Folglich sind sie Theile Eines Dinges, und also mit einander vereiniget §. 72. Und die Vereinigung des Leibes mit der Seele besteht in nichts anders, als in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft, indem durch dieselbe der Mensch als Eins, oder als ein Ganzes, fortdaurt und erhalten wird. Worauf nun diese Vereinigung beruhe, und worin das Band bestehe, wodurch Leib und Seele mit einander vereiniget sind, das untersuchen wir nicht, und davon habe ich die Gründe in der Cosmologie angeführt, als ich von der Harmonie aller Substanzen in der Welt gehandelt habe. Es ist aber aus der Erfahrung klar, viertens, daß zwischen der Seele und ihrem Leibe die allergenaueste und gröste Vereinigung sey; oder daß die Seele mit ihrem Leibe in einem höhern Grade vereiniget sey, als mit einem jedweden andern Körper, und als mit einer jedweden andern endlichen Substanz ausser ihr §. 484.

§. 730.

Das sind nun die Erfahrungen, die wir von der Gemeinschaft der Seele mit ihrem Leibe haben, und worauf alles hinlänglich beruhet, was in den physischen und practischen Wissenschaften, ja selbst in dem gemeinen Leben, wahrhaftig practisch ist, und diese Gemeinschaft voraussetzt. Wir haben es also, wenn man auf die Anwendung und den wahren Gebrauch der Psychologie zur menschlichen Glückseeligkeit sieht, nicht nöthig, die Art und Weise zu untersuchen, wie Leib und Seele in einander würken. So können

nen wir, in dem menschlichen Leben, allen nöthigen Nutzen durch den Magnetstein uns verschaffen, weil wir wissen, daß er das Eisen an sich ziehe, ob wir gleich nicht wissen, wie dieses zugehe. Ja durch die verschiedenen Meinungen, welche die Naturlehrer deshalb angenommen haben, ist dieser Nutzen weder vermehrt noch vermindert, weder befördert noch gehindert worden. Und eben so verhält es sich auch, mit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Wenn ich einen Menschen strafen will, so ist es genung, daß, wenn z. E. sein Körper geschlagen wird, ich weiß, daß dadurch in der Seele schmerzhafte Empfindungen entstehen, welche Bewegungsgründe seyn können, eine Handlung, weswegen er geschlagen wird, zu unterlassen, oder eine Handlung zu thun, oder sich zu bessern u. s. w. ob ich gleich nicht weiß, wie dieses zugeht. Es ist also gleichviel, was man deshalb für eine Meinung annehmen will: sie müste denn eine Meinung seyn, welche sonst andern unleugbaren Wahrheiten widerspricht, und dadurch gefährlich wird. Die Weltweisen solten also mit kaltem Blute, und ohne Erbitterung und Haß, ihrer sonst löblichen Neubegierde ein Genügen leisten, und untersuchen, ob Leib und Seele durch einen natürlichen Einfluß, oder durch eine vorherbestimte Uebereinstimmung, oder auf irgends eine andere Art mit einander verbunden wären.

§. 731.

Man kan auch unmöglich die Art und Weise, wie Leib und Seele in einander würken, erfahren. Unsere Empfindungen und unmittelbaren Erfahrungen sagen uns bloß, was gegenwärtig würklich ist und geschieht, nicht aber wie es geschieht. Wer kan durch die bloße Erfahrung erkennen, wie der Nordschein entsteht, wie die Dünste entstehen? u. s. w. Folglich müssen die Weltweisen, bey Untersuchung der Art und Weise, wie Leib und Seele in einander würken, mehrere Erkenntnißquellen gebrauchen, als die bloße Erfahrung. Unterdessen gibt es doch Weltweise, welche glauben,

die bloſſe Erfahrung lehre uns, daß zwiſchen Leib und Seele ein reeller gegenſeitiger Einfluß ſey. Allein man kan ſehr leicht zeigen, wie ſehr ſie ſich betrügen. Einmal die Erfahrung lehrt uns, daß der Körper in die Seele würke, wenn ſie äuſſerlich empfindet § 728. und daß ſie alſo in dieſem Falle von dem Körper leide §. 164. allein wir erfahren nicht, daß die Seele dieſe Empfindungen durch ihre eigene Kraft würke, und daß alſo der Leib in die Seele auf eine idealiſche Art würke §. 167. Wenn wir ſehen, hören u. ſ. w. ſo entſtehen die Empfindungen ſo ſtille und ruhig, daß es ſcheint, als wenn ſich die Seele ſelbſt dabey nicht angriffe. Eben ſo erfahren wir, daß die Seele in den Körper würkt, wenn ſie ihn willkührlich bewegt §. 727. und daß alſo der Körper in dieſem Falle von der Seele leidet §. 164. Allein wir erfahren nicht, daß der Körper durch ſeine eigene Kraft dieſe Bewegung hervorbringe, und daß alſo die Seele idealiſch in den Körper würke §. 167. Es ſcheint uns vielmehr auf den erſten Anblick unmöglich zu ſeyn, daß eine Maſchine durch ihren Mechanismus, z. E. eine Stunde lang, ſolle reden können. Wenn nun jemand ſchlieſſt: was wir nicht erfahren, iſt nicht würklich. Nun erfahren wir nicht, daß die Seele ihre äuſſerlichen Empfindungen ſelbſt würke, und der Körper ſeine willkührlichen Bewegungen. Folglich thun ſie es auch nicht ſelbſt. Mithin verhalten ſie ſich bloß leidentlich, und würken alſo in einander auf eine reelle Art: ſo beruhet, dieſer Beweis, auf einem ungereimten Oberſatze. Glaubt er nun, daß der Schlußſatz eine Empfindung ſey, oder daß er den reellen Einfluß der Seele und des Leibes in einander erfahre; ſo betrügen ihn ſeine Sinne, und er begeht den Fehler des Erſchleichens §. 548. Zum andern lehrt uns die Erfahrung, daß, mit den harmoniſchen Veränderungen des Leibes, gewiſſe Veränderungen in der Seele zugleich da ſind, oder auf jene folgen. Wenn das Licht gehörig in die Augen fält, ſo iſt es unausbleiblich, daß in dem Augenblicke entweder eine Empfindung

in

in der Seele da sey, oder darauf erfolge. Und eben so erfahren wir, daß mit den harmonischen Veränderungen der Seele, gewisse Veränderungen des Leibes, zugleich da sind, oder auf dieselben folgen. Wenn ich sitze, und in meiner Seele entsteht der Entschluß aufzustehen, so steht mein Körper entweder in dem Augenblicke, oder nachher auf. Hierauf gründen einige Leute ihr Vorgeben, als könne man gleichsam mit Händen greifen, daß Leib und Seele auf eine reelle Art in einander würken. Allein sie betrügen sich ganz offenbar. Sie schliessen unleugbar auf folgende Art: Dinge, deren Veränderungen bey einander da sind, oder auf einander folgen, würken auf eine reelle Art in einander. Leib und Seele sind so beschaffen, daß ihre harmonischen Veränderungen beständig bey einander da sind, oder auf einander folgen: also ist zwischen ihnen ein reeller gegenseitiger Einfluß. Ist dieses nicht ein ungereimter Schluß, da der Obersatz ganz offenbar falsch ist? Wenn nun ein Weltweiser sich noch dazu einbildet, daß der Schlußsatz eine Empfindung und unmittelbare Erfahrung sey, so betrügen ihn seine Sinne, und er begeht den Fehler des Erschleichens §. 548. Folglich kan die blosse Erfahrung, die Frage: von der Art und Weise des Einflusses der Seele und des Leibes in einander, gar nicht entscheiden.

Die vernünftige Psychologie.

Das erste Capitel, von der Natur der menschlichen Seele.

§. 732.

Man kan nicht leugnen, daß die vernünftige Psychologie einem Weltweisen eine reiche Gelegenheit an die Hand gebe, seiner unordentlichen Neubegierde zu fröhnen. Sie untersucht, unter andern, solche Materien von der menschlichen Seele, welche schlechterdings durch die Erfahrung allein nicht entschieden werden können. Wenn nun ein Weltweiser nicht, auf das Gründliche und Nützliche, vornemlich sein Augenmerk richtet; so verirret er sich in einem Labyrinthe von Meinungen, welche ofte keinen andern Nutzen haben, als daß sie auf eine angenehme Art die ausschweifende Neubegierde beschäftigen. Und wer ein erfindungsreiches Dichtungsvermögen besitzt, der kan unendlich viele Meinungen in diesem Theile der Metaphysik ausheken. Ich werde meinem Plane genau folgen, und nur dasjenige untersuchen, was meinen Einsichten nach einen erheblichen Nutzen hat. Und da will ich versuchen, die Natur der menschlichen Seele vor allen Dingen festzusetzen.

§. 733.

Es ist unleugbar, daß man durch eine Seele einen Theil eines ganzen Dinges versteht, welches man sich als ein denkendes Ding vorstelt, und welcher das Vermögen zu denken besitzt §. 480. Daher versteht man, durch eine Seele, eine denkende Substanz, welche mit einem Körper in der genauesten Gemeinschaft steht. Da nun, in der vollkommensten Welt, die allergröste Ordnung und Uebereinstim-

stimmung unter allen ihren Theilen angetroffen wird, die in einer Welt möglich ist; §. 440. 430. so kan man mit der grösten Zuversicht annehmen, daß alle Seelen, welche mit Körpern von einerley Art verbunden sind, eine besondere Art und Classe der Seelen ausmachen. Folglich kan man die menschliche Seele, von allen übrigen Arten der Seelen, durch den Körper unterscheiden, mit welchem sie in der genauesten Vereinigung und Gemeinschaft steht. So ist offenbar, daß die Seele eines Hundes, von der Seele eines Pferdes, durch die Verschiedenheit ihrer Körper unterschieden werden könne. Und wenn sich die Seele eines Hundes, zu dem Körper eines Pferdes, eben so gut schickte, als die Seele des Pferdes: so wäre kein zureichender Grund vorhanden, warum der Körper eines Hundes auf eine so offenbare Art anders eingerichtet wäre, als der Körper eines Pferdes, und warum die Seele des Hundes vielmehr mit dem Körper eines Hundes, und nicht mit dem Körper eines Pferdes in die genaueste Gemeinschaft gesetzt wäre. Man kan demnach mit einer vollkommenen Gewißheit annehmen: daß die menschliche Seele eine Seele sey, welche mit dem menschlichen Körper in der genauesten Gemeinschaft steht. Es soll dieser Begrif nichts weiter als eine Worterklärung seyn, und da es nicht in die Psychologie gehört, den menschlichen Körper genauer zu untersuchen; so ist es hier genung, daß ein jeder, einen solchen ausführlich klaren Begrif von demselben, aus dem gemeinen Leben besitzt, vermöge dessen er denselben allemal, von allen übrigen Körpern, hinlänglich unterscheiden kan. Freylich wenn wir die Natur des menschlichen Körpers, und seine innerliche Structur, genauer kennten; so würde uns dieses ohne Zweifel, in den Vernunftschlüssen der vernünftigen Psychologie, sehr viel helfen. Alsdenn würde man aus dieser Structur vielleicht begreifen können, warum die menschliche Seele Verstand, Einbildungskraft, und alle Vermögen besitzt, die wir in der empirischen Psychologie durch die Erfahrung entdeckt haben. Allein da bis jetzt noch keine Hofnung, zu einer solchen ge-

nauen Kenntniß des menschlichen Körpers, vorhanden ist; so müssen wir hier mit dem Maasse unserer Einsichten uns begnügen, welches uns zu Theil geworden ist; wir müssen die Mängel unserer Einsichten in die Natur der menschlichen Seele aufrichtig erkennen, und dasjenige, was wir von ihr wissen können, nützlich anwenden.

§. 734.

Durch ein Thier versteht jederman ein Ding, welches aus einer Seele und aus einem Körper, die mit einander in der genauesten Gemeinschaft stehen, zusammengesetzt ist. Niemand nennt die Engel, die Teufel, und andere denkende Substanzen, Thiere, wenn er nicht zugleich annimt, daß sie mit Körpern aufs genaueste vereinigt sind. Wer hat sich es jemals einfallen lassen, GOtt ein Thier zu nennen, wenn er sich überzeugt, daß es schlechterdings unmöglich sey, daß er mit einem Körper in der genauesten Gemeinschaft stehe? Und eben so wenig nennt man einen blossen Körper, ein Thier. Niemand nennt die Steine, die Pflanzen, die Bäume, Thiere. Es ist wahr, es hat Weltweise gegeben, welche die Bäume, die Sterne, den Erdboden für Thiere gehalten haben. Allein alle diese Weltweisen haben zugleich behauptet, daß diese Körper Wohnplätze gewisser Seelen sind, welche diese Körper bewegen, regieren und beherrschen. Folglich muß ein Thier zwey Theile haben, eine Seele und einen Körper, und beyde müssen in der genauesten Vereinigung stehen. Wenn die Seele einen Körper nicht allemal zunächst empfindet, und denselben bewegt, so kan sie unmöglich mit ihm ein Thier ausmachen: sonst könnte z. E. die Seele eines Menschen, und das Haus, worin er wohnt, zusammengenommen ein Thier ausmachen. Der Mensch ist nun dasjenige Thier, welches aus einer menschlichen Seele und aus einem menschlichen Körper zusammengesetzt ist. Niemand nennt die menschliche Seele allein, und eben so wenig den blossen menschlichen Körper einen Menschen, und diese Erklärung ist also der durchgängigen Art zu denken vollkommen gemäs. Das

könnte

könnte vielleicht eine Frage seyn, welche manchen Schwierigkeiten unterworfen ist: ob alle Thiere, die von Menschen gebohren werden, wahre Menschen sind? Ob eine Mißgeburth, die von Menschen gebohren wird, ein wahrer Mensch sey? Ob taub und blindgebohrne Leute Menschen sind? Ob wahnwitzige Leute Menschen sind? Allein ob ein Thier, welches aus einer menschlichen Seele und aus einem menschlichen Körper besteht, ein Mensch sey, daran kan niemand mit Grunde zweifeln. Die meisten erklären, einen Menschen, durch ein vernünftiges Thier. Allein ob wir gleich nicht leugnen, daß alle Menschen vernünftige Thiere sind, so werden wir doch künftig sehen, daß es vernünftige Thiere gebe, die keine Menschen sind. Folglich ist der Begrif von einem vernünftigen Thiere kein hinlänglicher Begrif, den Menschen von allen übrigen Arten der vernünftigen Thiere zu unterscheiden. Einige erklären den Menschen durch dasjenige Thier, welches vernünftig ist, und ein Einwohner dieses Erdbodens ist. Allein es ist, einmal, zweifelhaft, ob der Mensch die einzige Art der vernünftigen Thiere ist, welche diesen Erdboden bewohnt. Und eben so zweifelhaft ist es zum andern, ob der Mensch beständig ein Einwohner dieses Erdbodens sey? Unser angenommener Begrif ist wenigstens eine vollkommene Worterklärung. Alle uns bekannten Körper anderer Thiere sind, von dem menschlichen Körper, handgreiflich unterschieden. Und wolte jemand sagen, daß es vielleicht in andern Planeten vernünftige Thiere geben könne, deren Körper der Art nach von dem menschlichen Körper nicht unterschieden sind: so muß man erst, einen zulänglichen Beweis von dieser Muthmassung, erwarten. Uns ist es vorjetzo, nach dem geringen Maasse unserer Einsichten, hinlänglich, daß wir durch unsere angenommene Erklärung den Menschen, von allen uns bekannten andern Thieren, zureichend zu unterscheiden vermögend sind.

§. 735.

In der vernünftigen Psychologie können wir uns nicht

bloß, mit einer Worterklärung der menschlichen Seele, begnügen; sondern da wir in dieser Wissenschaft dasjenige, was wir von der menschlichen Seele behaupten, aus ihrem Wesen und aus ihrer Natur herleiten sollen, so müssen wir eine Sacherklärung von ihr festsetzen, oder einen Begrif, welcher uns die Natur und das Wesen der menschlichen Seele deutlich vorstelt. Nun wollen wir annehmen, daß die menschliche Seele eine Substanz sey, welche eine Vorstellungskraft dieser Welt ist, durch welche sie vermögend ist, sich die Welt eines Theils deutlich vorzustellen, und zwar nach der Stellung des menschlichen Körpers in der Welt. Wir können erst künftig beweisen, daß hierin die Natur und das Wesen der menschlichen Seele bestehe, und wir wollen uns also jetzo nur überzeugen, daß dieser Satz eine allgemeine Wahrheit sey, welche von allen menschlichen Seelen ohne Ausnahm gesagt werden kan. Und gesetzt auch, daß wir die Allgemeinheit dieser Wahrheit nicht mit der vollkommensten Gewißheit erweisen könnten: so würde dieses zwar darthun, daß die vernünftige Psychologie noch eine sehr mangelhafte Wissenschaft sey; allein sie würde in diesem Stücke nicht schlechter seyn, als andere Wissenschaften, in denen man die Erfahrungen a priore zu erklären und zu beweisen sich bemühet. Die Naturlehre macht es eben so. Sie nimt ofte die Natur und das Wesen eines Körpers willkührlich als eine philosophische Meinung an, und mit der Zeit entdeckt man ofte mit Gewißheit, daß sie geirret, oder daß sie die Wahrheit getroffen habe. Die vernünftige Psychologie, wenn man aufrichtig reden will, ist in vielen Stücken noch in ihrer ersten Kindheit, und kein verständiger Kenner würde es schlechterdings tadeln, wenn wir diesen Satz bloß willkührlich annähmen, und versuchten, ob wir alles, was wir von der menschlichen Seele aus der Erfahrung wissen, aus demselben herzuleiten im Stande sind. Doch, es ist nicht nöthig, so viel in diesem Puncte nachzugeben. Ich will alle Gründe der Wahrheit dieses Satzes, die mir bekannt sind, anführen, und meine Leser

mögen

mögen selbst beurtheilen, ob sie eine völlig erweisende Stärke haben. Zuerst kan man, die Allgemeinheit dieser Wahrheit, aus der Erfahrung schliessen, so wohl wenn ich auf mich selbst sehe, als auch wenn ich auf andere Menschen sehe. Betrachte ich mich selbst, so bin ich ein Mensch, und meine Seele ist eine menschliche Seele. Nun habe ich mich durch die ganze empirische Psychologie vollkommen überzeugt, daß meine Seele eine Substanz sey, welche eine Vorstellungskraft besitzt, wodurch sie sich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, theils deutlich theils undeutlich vorstelt. Nun sehe ich aufs deutlichste, daß diese Kraft, wenn man sich dieselbe bloß auf diese Art vorstelt, nicht meine einzelne und mir eigenthümliche Beschaffenheit ausmache, wodurch ich von allen übrigen Menschen unterschieden bin. Es würde höchst lächerlich seyn, wenn mich jemand fragen wolte, wer ich wäre, und ich wolte ihm bloß zur Antwort geben, daß ich eine Vorstellungskraft der Welt wäre u. s. w. Folglich gehört dieses zu demjenigen, was ich mit allen menschlichen Seelen gemein habe, und es sind demnach alle menschliche Seelen solche Substanzen. Sehe ich nun auf andere Menschen, so sagt mir die Erfahrung, daß alle Menschen, die ich kenne, solche Körper haben, wie ich, und aus ihren Reden, Schriften und Handlungen erkenne ich, daß sie manchmal deutliche Erkenntniß haben. Nun weiß ich, daß alles in der Welt aufs beste mit einander übereinstimt. Folglich muß ein Thier, dessen Körper mit meinem Körper von einerley Art ist, und dessen Handlungen mit meinen Handlungen ebenfals von einerley Art sind, eine Seele haben, die mit der meinigen von einerley Art ist. Es ist wahr, ich treffe unter denen Dingen, die ich Menschen nenne, Kinder und wahnwitzige Leute an. Allein was die ersten betrift, so sagt mir die durchgängige Erfahrung, daß sie mit der Zeit deutlich zu denken und vernünftig zu handeln anfangen. Es fehlt ihnen also zwar, in der Kindheit, die deutliche Vorstellung der Welt; allein sie müssen doch schon das Vermögen dazu besitzen, weil sie sonst niemals

zur deutlichen Erkenntniß gelangen könnten. Und was wahnwitzige Leute betrift, so merkt man zwar bey ihnen niemals die würkliche deutliche Erkenntniß; allein daraus folgt nicht, daß sie das Vermögen dazu auch nicht besitzen solten. Daß also alle menschliche Seelen Vorstellungskräfte der Welt sind, welche vermögend sind, sich die Welt nach der Stellung eines menschlichen Körpers eines Theils deutlich vorzustellen, ist keiner Erfahrung zuwider, es stimt mit allen unsern Erfahrungen überein, die wir von denen uns bekanten Menschen haben, und es kan nicht der geringste Grund angeführt werden, warum wir es von den übrigen uns unbekannten Menschen leugnen solten. Folglich kan man es, als eine allgemeine Wahrheit, annehmen. Wir verfahren hier mit eben der Gründlichkeit als ein Naturlehrer, welcher ofte die Luft gewogen hat, und mit Zuversicht behauptet, daß alle Luft schwer sey, ob es ihm gleich nicht einfallen kan, zu behaupten, daß er alle Luft gewogen habe.

§. 736.

Diese Wahrheit kan zum andern, durch eine Betrachtung aus der Cosmologie, bestätiget werden. Nemlich eine jedwede Seele kan denken, und folglich handeln, und ist demnach eine Substanz §. 482. Die menschliche Seele ist also eine Substanz, und zwar eine Substanz, welche ein Theil der Welt ist. Alle Substanzen in der Welt sind Vorstellungskräfte, welche die Welt nach ihrer Stellung in derselben vorstellen §. 369. Diese Substanzen sind entweder denkende Substanzen, oder nicht §. 370. Und die ersten stellen sich die Welt entweder nach der Stellung eines Leibes vor, oder nicht. Die ersten sind entweder Geister, oder bloß sinnliche Seelen §. 372. Folglich sind einige Seelen zugleich Geister, welche Vorstellungskräfte der Welt sind, die sich die Welt eines Theils deutlich, nach der Stellung eines Leibes, vorstellen können. Wenn nun dieser Leib ein menschlicher Körper ist, so ist die Seele eine menschliche Seele §. 733. Folglich können wir, durch die genaueste Eintheilung

lung aller unserer Begriffe, die wir von den Substanzen dieser Welt haben, überzeugt werden, daß die menschlichen Seelen zu derjenigen Classe der Substanzen der Welt gehören, welche Vorstellungskräfte der Welt sind, die sich die Welt eines Theils deutlich, nach der Stellung des menschlichen Körpers, vorstellen können. Hier mag ein jedweder selbst nachdenken, ob er auch nur den allergeringsten Grund erdenken könne, warum er irgends eine menschliche Seele, zu einer andern Classe der Substanzen in der Welt, rechnen wolle. Leute, deren Verstand geneigt ist, allerwegen Schwierigkeiten und Zweifel zu vermuthen, durch welche sie sich an der Ueberzeugung hindern lassen, ob sie gleich nicht im Stande sind, dieselben anzugeben, werden sagen: vielleicht kan es eine menschliche Seele geben, die anders beschaffen ist. Um diesen Leuten etwas zu Gefallen zu thun, wollen wir zugeben, daß vielleicht von Menschen eine Creatur gebohren werden kan, deren Seele anders beschaffen ist. Allein alsdenn sind diese Creaturen keine Menschen, und man wird auch alsdenn gewahr werden, daß die Körper derselben handgreiflich von den menschlichen Körpern unterschieden sind. Diejenigen Thiere aber, deren Körper menschliche Körper sind, müssen auch Seelen von einerley Art haben. Und also muß entweder gar keine menschliche Seele eine solche Vorstellungskraft der Welt seyn, als wir angenommen haben, und das ist wider meine eigene unleugbare Erfahrung; oder alle menschliche Seelen sind, solche Vorstellungskräfte der Welt.

§. 737.

Zum dritten können wir uns, zur Bestätigung des vorhergehenden, auf den Begrif berufen, den wir von der genauesten Gemeinschaft haben, in welcher eine jedwede Seele mit ihrem Körper stehen muß. Es besteht dieselbe, im Grunde betrachtet, in zwey Stücken. Einmal muß die Seele ihren Körper empfinden, und, vermittelst der Empfindungen ihres eigenen Körpers, andere Dinge ausser demselben sehen, hören, oder auf eine andere Art empfinden.

Und

Und zum andern muß sie ihren Körper bewegen, und zwar auf eine willkührliche Art. Dadurch ändert sie die Stellung ihres Leibes, und mithin auch die Empfindung des Leibes, und anderer Dinge, und es müssen also viele ihrer Empfindungen von ihrem Willkühr abhangen §. 727. 728. Könnte man wohl sagen, daß ein Körper der Körper einer Seele sey, den sie nicht willkührlich bewegen kan, und den sie nicht allemal empfindet, wenn sie andere Körper empfindet? So müste man die Stube, worin ein Mensch wohnt, den Körper seiner Seele nennen können. Da nun die menschliche Seele, mit dem menschlichen Körper, in der genauesten Gemeinschaft steht §. 733. so muß sie den menschlichen Körper empfinden und willkührlich bewegen, und es müssen also Empfindungen in ihr seyn, die durch ihr Willkühr hervorgebracht werden. Willkührliche Veränderungen sind wahre Handlungen desjenigen Dinges, von dessen Willkühr sie abhangen §. 703. Folglich handelt die menschliche Seele wahrhaftig, und ist eine Kraft im engsten Verstande. Folglich ist sie nicht etwa ein Accidenz, welches eine Substanz zu seyn scheinet, sondern sie ist eine wahre Substanz §. 158. 159. Und da sie durch ihr Willkühr ofte Empfindungen und also Vorstellungen würkt, so ist sie eine Vorstellungskraft. Diese Empfindungen stellen ihr ihren Körper vor, der als eine theilbare Materie §. 392. ein veränderliches und endliches Ding, und mithin ein Theil der Welt ist. Folglich ist, die menschliche Seele, eine Vorstellungskraft dieser Welt. Und da sie sich ihren Körper bald so, bald anders vorstelt, nachdem sie ihm, durch die willkührlichen Bewegungen, diese oder eine andere Stellung gibt; so stelt sie sich die Welt, nach der Stellung des menschlichen Leibes in derselben, vor. Alle diese Betrachtungen könnten, viel weitläuftiger, ausgeführt werden. Allein da wir hier die ganze empirische Psychologie voraussetzen können, so kan ein jedweder vor sich selbst diese Ausführung verrichten.

§. 738.

Nun wollen wir aus diesem Begriffe, den wir von

der

der menschlichen Seele festgesetzt haben, dasjenige herleiten, was wir von ihrer Natur überhaupt wissen. Und da müssen wir vor allen Dingen bemerken, daß sie ein Geist sey. Denn sie kan sich die Welt, eines Theils deutlich, vorstellen §. 735. Und da sie also ein Vermögen deutlicher Erkenntniß besitzt, welches Verstand genennt wird; so ist sie unleugbar ein Geist §. 372. 373. Da wir dieses daher schliessen, weil sie denken kan, und zu deutlicher Erkenntniß aufgelegt ist; so müssen wir eine Redensart erläutern, welche dem ersten Ansehen nach eine Schwierigkeit machen kan. Man sagt nemlich auch, daß der Mensch denke, und vernünftige und deutliche Einsichten habe: daraus folgt aber nicht, daß der Mensch im Ganzen betrachtet ein Geist sey. Sondern wenn wir von einem Dinge sagen, daß es ein denkendes und vernünftiges Wesen sey, so stellen wir es uns auf eine doppelte Art vor. Einmal als ein Ding, welches wie ein Ganzes aus vielen ausser einander befindlichen Theilen besteht, unter denen einer ist, welcher denkt und ein vernünftiges Wesen ist. Und nach dieser Erklärung ist der Mensch, ein denkendes und vernünftiges Wesen. Und zum andern stellen wir es uns als eine einzige Substanz vor, die nicht aus vielen Substanzen besteht, und welche denkt und Verstand hat. Und so muß man sich die menschliche Seele als ein denkendes Wesen, und als einen Geist vorstellen. Wolte man sie sich als viele Substanzen zusammengenommen vorstellen, deren eine jedwede denkt und deutlich erkennt, so wäre sie ein Inbegrif vieler Geister. Einen solchen Inbegrif nennt man, in der practischen Weltweisheit, eine **moralische Person**, oder einen mystischen Körper, wie z. E. eine ganze Republik auf diese Weise vorgestelt wird. Allein die menschliche Seele ist, vermöge unseres Beweises, ein einziger einzelner vor sich bestehender Geist, und also eine einzige Substanz. Da nun die Kraft im engsten Verstande die Substanz ist §. 159. so kan keine einzelne Substanz mehr, als eine einzige thätige und geschäftige Kraft, haben; weil sie sonst aus eben so viel Substanzen bestehen müste, als sie solche Kräfte besässe.

Und

Und es ist demnach die menschliche Seele nur eine einzige Kraft, oder sie besitzt nur eine einzige Kraft, welche die Vorstellungskraft der Welt nach der Stellung des menschlichen Leibes ist.

§. 739.

Die menschliche Seele ist, eine endliche und zufällige Substanz. Wir können uns, von dieser Wahrheit, auf eine doppelte Art überzeugen. Einmal stelt sie sich die Welt nach der Stellung ihres Leibes, als aus einem Gesichtspuncte, vor §. 735. Nun ist der Körper, als eine Materie die ein Theil der Welt ist, in beständiger Bewegung §. 388. und verändert also beständig seinen Ort, und seine Stellung §. 223. Diese Stellung ist der Grund der Vorstellungen der Seele, und da dieser Grund beständig verändert wird, so sind auch die Vorstellungen der Seele, beständigen Abänderungen, unterworfen §. 205. Die Vorstellungen sind, innerliche Bestimmungen der Seele. Folglich ist, in der menschlichen Seele, eine Reihe beständig auf einander folgender innerlichen Bestimmungen. Da sie nun also niemals innerlich auf einmal würklich ist, was sie seyn kan; so ist sie ein endliches §. 195 und also ein zufälliges Ding §. 193. Zum andern kan man, diese Wahrheit, folgendergestalt erweisen. Die menschliche Seele stelt sich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, nur eines Theils deutlich vor §. 735. und sie hat also auch undeutliche Vorstellungen von der Welt. Die Deutlichkeit ist eine Realität, und die Undeutlichkeit der Erkenntniß eine Verneinung und Unvollkommenheit §. 505. Folglich ist die menschliche Seele ein unvollkommenes Ding, und besitzt nicht den allerhöchsten Grad der Realität, sondern nur einen solchen Grad der Realität, der noch grösser seyn kan. Ein solcher Grad ist eine Einschrenkung. §. 190. Folglich ist, die menschliche Seele, ein eingeschrenktes und endliches Ding §. 191. und also auch ein zufälliges Ding §. 193. Was zufällig ist, das ist innerlich veränderlich §. 128. Folglich ist die menschliche Seele innerlich veränderlich. Es ist also ungereimt, eine menschliche Seele zu denken, die innerlich ganz unverän-

änderlich ist, welche ein schlechterdings nothwendiges Ding ist, welche gar keine Unvollkommenheiten hat, und welche wahrhaftig unendlich wäre. Wir werden diese Folgerung bald brauchen, um einige grobe Irrthümer zu widerlegen.

§. 740.

Eine jedwede Substanz in dieser Welt stelt, die ganze Welt und alle ihre Theile, in sich vor; oder es ist in ihr eine volständige Abbildung aller Theile der Welt, der ganzen Welt und alles dessen, was in ihr befindlich ist, anzutreffen. §. 367. 368. Da nun die menschliche Seele, eine Substanz in dieser Welt, ist; so ist in ihr, eine Vorstellung der ganzen Welt, enthalten. Allein das ist noch nicht hinlänglich, wenn man sich einen rechten Begrif von der Vorstellungskraft der Welt machen will, welche wir bisher der menschlichen Seele zugeschrieben haben. Nemlich wir müssen auch behaupten, daß die menschliche Seele sich alles in der Welt, vermöge dieser ihrer Kraft, vorstelle; oder daß nichts in der Welt angetroffen werde, es mag nun eine Substanz oder ein Accidenz seyn, welches nicht der Seele selbst, durch ihre Vorstellungskraft, vorgestelt und abgebildet werde. Denn die menschliche Seele muß sich nothwendig, einzelne Dinge dieser Welt, als einzelne Dinge vorstellen. Man kan dieses, einmal, daher schliessen, weil sie vermöge der genauesten Gemeinschaft, in welcher sie mit dem menschlichen Körper steht, Empfindungen haben muß §. 737. Da nun Empfindungen Vorstellungen gegenwärtiger, und also einzelner Dinge sind, welche in dieser Welt würklich sind §. 528. so stelt sich die menschliche Seele, wenn sie empfindet, einzelne Dinge als einzelne Dinge vor. Zum andern kan man diesen Satz auch daher beweisen, weil widrigenfals alle Vorstellungen unserer Seele abstracte Begriffe seyn müsten, und das ist unmöglich. Denn alle unsere Begriffe sind entweder abstracte Vorstellungen, oder nicht. Jene stellen uns nicht alles in einem Dinge vor, sondern nur dasjenige, was es mit andern Dingen gemein hat. Wenn man sich also zwar ein einzelnes Ding, aber nicht als ein

ein-

einzelnes Ding vorstelte, so stelte man sich nicht seine durchgängige Bestimmung vor. §. 141. Also würde man sich nicht alle seine Bestimmungen, sondern nur einige derselben, vorstellen, und man hätte also von ihm nur einen abstracten Begrif. Nun kan man zu keinem abstracten Begriffe gelangen, wenn man nicht Begriffe hat, die gar nicht abstract sind, und von denen man den abstracten Begrif absondert. Folglich ist es unmöglich, daß eine menschliche Seele lauter abstracte Begriffe haben solte. Sie muß demnach einige Begriffe haben, die gar nicht abstract sind; das ist, sie muß sich einzelne Dinge in dieser Welt in ihrer durchgängigen Bestimmung vorstellen, oder mit allen ihren Bestimmungen zusammengenommen. Nun gehört, zu der durchgängigen Bestimmung der einzelnen Dinge in dieser Welt, daß sie, vermöge des allgemeinen Zusammenhangs §. 319. mit einem jedweden andern Theile der Welt verknüpft sind. Folglich stelt sich die menschliche Seele, einzelne Dinge in dieser Welt, als mit allen übrigen Theilen der Welt verknüpft vor; folglich entweder als Gründe, oder als Folgen der übrigen, oder als beydes zugleich. Nun ist es unmöglich, daß man ein Ding als mit einem andern verbunden sich vorstellen könne, wenn man sich das andere nicht auch zugleich vorstelt. Wer kan sich vorstellen, daß zwischen GOtt und der Welt eine Verbindung sey, wenn man sich entweder GOtt allein, oder bloß die Welt vorstelt? Folglich stelt sich die menschliche Seele, vermöge ihrer Kraft, die ganze Welt, und alle Theile derselben ohne Ausnahme, vor. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Saß sehr widersinnisch zu seyn scheine, indem uns unsere eigene Erfahrung lehrt, daß uns so viele Dinge in dieser Welt unbekant sind. Ich soll mir alles in dieser Welt vorstellen, und ich bin doch so unwissend, daß das wenige, was ich von dieser Welt weiß, gegen dasjenige, was mir von derselben unbekannt ist, wie nichts zu rechnen ist. Allein diese ganze Schwierigkeit entsteht daher, wenn man dunkele und klare Vorstellungen, Vorstellungen deren wir uns nicht bewußt sind, und deren

wir

wir uns bewußt sind, Gedanken und Vorstellungen überhaupt nicht von einander unterscheidet. Nichts ungereimteres könnte gesagt werden, als wenn man behaupten wolte, daß die menschliche Seele sich alles in der Welt klar und mit einem Bewußtseyn vorstelle. Wir behaupten also nur, daß die menschliche Seele sich alles in der Welt dunkel vorstelle, und daß sie sich also dessen nicht bewußt sey. Da wir nun alles uns unbekannt nennen, dessen wir uns nicht bewußt sind, und niemals bewußt gewesen sind; so können uns Menschen, dieser Wahrheit ohnerachtet, unendlich viele Dinge in dieser Welt unbekannt seyn, und unsere Unwissenheit kan mit ihr sehr wohl bestehen. Und man würde einen grossen Unverstand an den Tag legen, wenn man uns Schuld geben wolte, als legten wir der menschlichen Seele eine Allwissenheit bey. Denn die Allwissenheit besteht, in der allerdeutlichsten Erkenntniß aller möglichen Dinge. Die Erkenntniß aller Dinge in dieser Welt aber, die wir der menschlichen Seele zuschreiben, ist weder eine deutliche Vorstellung, noch eine Erkenntniß aller möglichen Dinge: denn alle Dinge in dieser Welt machen nur, einen sehr kleinen Theil von allen möglichen Dingen, aus. Folglich schreiben wir der menschlichen Seele eine solche Vorstellungskraft der Welt zu, vermöge welcher sie sich die ganze Welt, und alle ihre Theile ohne Ausnahme, nach der Stellung des menschlichen Leibes in derselben, vorstelt.

§. 741.

Wenn man sich von der vorhergehenden Wahrheit überzeugt hat, so kan man nun sehr leicht begreifen, wie aus dieser Vorstellungskraft der Welt, alle Vermögen der menschlichen Seele, fliessen. Und zwar erstlich was die Erkenntnißvermögen betrift, so kan man folgendergestalt schliessen: Die menschliche Seele stelt sich alles in der Welt, nach der Stellung des menschlichen Leibes, vor §. 740. Alles, was in der Welt ist, ist entweder vergangen, oder gegenwärtig, oder zukünftig. Folglich stelt sich die

menschliche Seele erstlich alles Gegenwärtige vor, das ist, sie empfindet, und hat also ein Vermögen zu empfinden, oder Sinne §. 528. 530. Die Empfindungen der menschlichen Seele sind Vorstellungen aller Dinge in der Welt, welche mit ihr in dem Augenblicke zugleich da sind, wenn sie empfindet, und zwar sind diese Vorstellungen mehr oder weniger deutlich, verworren oder dunkel, nachdem ihre Gegenstände sich gegen den menschlichen Körper verhalten. Zum andern stelt sich die menschliche Seele, alles Vergangene in der Welt, vor. Folglich hat sie Einbildungen, und eine Einbildungskraft §. 555. Die Einbildungen der Seele sind die Vorstellungen aller derjenigen Theile der Welt, welche vor dem gegenwärtigen Augenblicke, da die Seele diese Einbildungen hat, vorhergegangen sind, und zwar sind diese Vorstellungen mehr oder weniger deutlich, verworren und dunkel, nachdem sich ihre Gegenstände der Stellung nach gegen den menschlichen Körper verhalten. Drittens stelt sich die menschliche Seele alles Zukünftige vor, und sie hat also Vorhersehungen, und ein Vorhersehungsvermögen §. 598. Die Vorhersehungen der menschlichen Seele sind also Vorstellungen aller derjenigen Dinge in der Welt, welche auf denjenigen Augenblick, in welchem die Seele diese Vorhersehung hat, folgen, und zwar sind diese Vorstellungen mehr oder weniger deutlich, verworren und dunkel, nachdem sich ihre Gegenstände der Stellung nach gegen den Körper verhalten. Und eben so können wir mit leichter Mühe alle diejenigen Erkenntnißvermögen, welche wir in der empirischen Psychologie in unserer eigenen Seele beobachtet haben, aus der Vorstellungskraft der Welt herleiten, und sie allen menschlichen Seelen zuschreiben. Ich habe schon in der empirischen Psychologie, bey einem jedweden Erkenntnißvermögen, gewiesen, wie es aus der Vorstellungskraft der Welt flieſſe. Und es kan also nun ein jedweder selbst, von allen menschlichen Seelen, eben so wohl erweisen, daß sie Witz, Gedächtniß, Scharfsinnigkeit u. s. w. besitzen, als ich es jetzo von den Sinnen, von

der

der Einbildungskraft, und dem Vorhersehungsvermögen gewiesen habe. Nur müssen wir, um der Gründlichkeit willen, zweyerley wohl bemerken. Einmal muß man ein Erkenntnißvermögen, und den Gebrauch desselben, wohl von einander unterscheiden. Aus unserer Art zu schliessen folgt nur, daß eine jedwede menschliche Seele alle diejenige Erkenntnißvermögen besitze, die ich von meiner eigenen Seele aus der Erfahrung weiß. Demohnerachtet aber kan es viele menschliche Seelen geben, denen der Gebrauch dieses oder jenes Erkenntnißvermögens fehlt. Gesetzt daß ein Mensch blind gebohren sey, so ist unleugbar, daß ihm der Gebrauch des Gesichts fehlt; allein daraus folgt noch nicht, daß ihm das Vermögen zu sehen ganz und gar fehle. Zum andern versteht man mehrentheils, durch ein Erkenntnißvermögen, eine Möglichkeit, sich gewisser Dinge bewußt zu werden, oder auf dieselben achtung zu geben; daher sagt man, der Blinde kan nicht sehen. In unserm Beweise aber müssen wir, durch ein Erkenntnißvermögen, überhaupt die Möglichkeit verstehen, etwas sich vorzustellen, und wenn es auch gleich nur dunkel geschieht. Folglich behaupten wir nicht, daß die menschlichen Seelen, in Absicht auf alle Dinge in der Welt, die sie sich dunkel vorstellen und vorstellen können, solche Erkenntnißvermögen besitzen, durch welche sie im Stande sind, sich derselben bewußt zu werden. Ich habe an einem andern Orte behauptet, daß es noch mehr Sinne geben könne, als wir Menschen besitzen, und daß es Creaturen geben könne, welche mit denselben begabt sind. Das heißt nach unserer jetzigen Erklärung so viel, als wir Menschen stellen uns alle Gegenstände dieser Sinne vor, aber nur dunkel. Weil wir uns aber ihrer nicht bewußt werden können, so sagen wir, daß uns diese Sinne fehlen, und wir schreiben sie denenjenigen Creaturen zu, von welchen wir annehmen, daß sie vermögend sind, sich dieser Dinge bewußt zu werden. Und eben so kan man ohne Nachtheil unseres Beweises zu-

geben, daß es überhaupt noch mehrere Erkenntnißvermögen gebe, als wir Menschen besitzen.

§. 742.

Eben so leicht kan man erweisen, daß alle menschliche Seelen alle Begehrungsvermögen besitzen, die wir in unserer eigenen Seele in der empirischen Psychologie beobachtet haben. Eine Begierde bestehet darin, wenn die Vorstellungskraft, durch eine Vorhersehung, und durch ein Vergnügen und Mißvergnügen, bestimt wird, eine Vorstellung hervorzubringen, oder zu verhindern. Nun hat die menschliche Seele alle Erkenntnißvermögen, die zu einer Begierde erfodert werden, die Vorhersehungsvermögen, die Beurtheilungskraft, das Vermögen anschauender Erkenntniß, und sie ist vermögend, Vergnügen und Mißvergnügen zu empfinden §. 741. Folglich kan sie Bewegungsgründe haben. Nun ist sie eine Vorstellungskraft, und kan also Vorstellungen würken, und zwar nach Bewegungsgründen. Könnte das letzte niemals geschehen, so könnte sie gar keine Bewegungsgründe haben: denn das sind eben solche Vorstellungen, durch welche die Vorstellungskraft zu handeln bestimt wird. Folglich hat die menschliche Seele ein Vermögen, nach Bewegungsgründen ihre Kraft zu bestimmen, eine Vorstellung hervorzubringen oder zu verhindern, das ist, sie hat ein Vermögen zu begehren und zu verabscheuen. Und da sie endlich und zufällig ist §. 739. so müssen alle ihre Handlungen, alle ihre Begierden und Verabscheuungen, zufällig seyn, desgleichen auch alle ihre Bewegungsgründe. Wenn sie also Bewegungsgründe hat etwas zu begehren, so muß es wenigstens, wie wir vermöge unserer eigenen Erfahrung schliessen können, manchmal möglich seyn, daß sie diese Bewegungsgründe ändert, und sich bestimmen könne, dasselbe zu verabscheuen. Folglich kan sie einige Handlungen thun und unterlassen, nach ihrem eigenen Belieben, und sie besitzt also ein Willkühr §. 703. Es folgt dieses auch daher, weil sie ihren Körper willkührlich bewegen kan §. 737.

Wir

Wir können demohnerachtet zugestehen, daß es menschliche Seelen geben könne, in denen eine lange Zeit hindurch, keine einzige willkührliche Begierde und Verabscheuung, und gar kein Gebrauch des Willkührs angetroffen wird. Es ist genung, wenn man uns zugibt, daß das Willkühr aller menschlichen Seelen aus der Vorstellungskraft der Seele folge, und daß es keine menschliche Seele gebe, der das Willkühr schlechterdings widerspricht.

§. 743.

Wenn in einer Substanz die Erkenntnißvermögen angetroffen werden, so besitzt sie auch Begehrungsvermögen §. 742. Wo also die sinnlichen Erkenntnißvermögen sind, da sind auch die sinnlichen Begehrungsvermögen, und wo Verstand ist, da ist auch der Wille §. 686. Nun sind alle menschliche Seelen Geister, und haben also Verstand §. 738. Folglich haben alle menschliche Seelen einen Willen, oder ein vernünftiges Begehrungsvermögen. Alle menschliche Seelen können Bewegungsgründe haben §. 742. Und da sie Verstand besitzen, so können dieselben deutlich und vernünftig seyn. Folglich kan die Vorstellungskraft der menschlichen Seele durch deutliche Bewegungsgründe bestimt werden, und das heißt nichts anders, als: sie kan vernünftig begehren und verabscheuen §. 687. Und wenn man sich nun überzeugt hat, daß alle menschliche Seelen ein Willkühr besitzen, so ist es sehr leicht sich zu überzeugen, daß sie auch einen freyen Willen haben. Denn haben sie ein Willkühr, so können sie ofte eine Handlung thun oder unterlassen nach eigenem Belieben, oder nach ihren eigenen Bewegungsgründen. Da dieselben nun, wie gleich jetzo erwiesen worden, deutlich seyn können: so besitzen alle menschliche Seelen ein Vermögen, nach deutlichen Bewegungsgründen manchmal eine Handlung zu thun oder zu unterlassen, und darin besteht ja die Freyheit des Willens §. 708. Wenn man sich von dieser Wahrheit recht überzeugen will, so muß man das Schwere in diesem Begriffe nicht bemänteln. Nemlich zum Willkühr und freyen Wil-

len einer denkenden Substanz ist nicht hinlänglich, daß sie nach eigenen Bewegungsgründen, und nach eigenem vernünftigen Belieben begehren und verabscheuen könne; und dieses ist sehr leicht von allen menschlichen Seelen zu erweisen, wie aus meinen bisherigen Untersuchungen erhellet: sondern es muß auch erwiesen werden können, daß es in dem Vermögen dieser Substanz stehe, wenn sie etwas nach Bewegungsgründen begehrt, eben dasselbe zu verabscheuen, und wenn sie etwas nach Bewegungsgründen verabscheuet, eben dasselbe auch zu begehren; oder daß sie nach eigenem Belieben Handlungen thun, und unterlassen könne §. 709. Nun kan man dieses nicht gerade zu, aus der Zufälligkeit der menschlichen Seele, schliessen. Eine jedwede Maschine in dieser Welt ist auch zufällig. Daraus folgt aber nicht, daß sie die Handlung, welche sie durch ihre Natur verrichtet, auch durch eben dieselbe unterlassen könne. Ja unsere Seele thut unleugbar Handlungen, welche bloß natürlich sind §. 700. Und solte sie dieselben auch gleich nach deutlichen Bewegungsgründen verrichten, so sind sie dennoch, ihrer Zufälligkeit ohnerachtet, nicht frey, weil es nicht in der Gewalt der Seele steht, sie zu unterlassen. Wer sich also überzeugen will, daß alle menschliche Seelen ein Willkühr überhaupt, und insonderheit einen freyen Willen, besitzen; der muß diese Ueberzeugung aus der Zufälligkeit aller Handlungen der menschlichen Seele herleiten, wenn er dabey seine eigene Erfahrung zu Rathe zieht. Ich weiß es aus meiner unleugbaren Erfahrung, daß meine Seele ofte eine Handlung zu thun und zu unterlassen vermögend ist. Eben dieses bemerke ich auch von allen erwachsenen Menschen, die ich kenne. Folglich gehört dieses nicht zu den einzeln Beschaffenheiten, die meiner Seele allein und ausschliessungsweise zukommen. Folglich müssen viele Handlungen aller der Seelen, die mit der meinigen zu einer und eben derselben Art gehören, gethan und gelassen werden können. Folglich haben, alle menschliche Seelen, ein Willkühr. Es wird dieses auch vollkommen, durch den

Bau

Bau des menschlichen Körpers, bestätiget. Es ist derselbe eine Maschine, die voller Gelenke ist, und mit unendlich vielen Triebfedern durchflochten ist. Es gehen so viele Sehnen in die Hände, daß eine Hand in die Höhe gehoben und herunter gelassen werden kan, sie kan zur Rechten und zur Linken, vorwärts und rückwärts bewegt werden u. s. w. Folglich ist der Körper so eingerichtet, daß er willkührlich bewegt werden kan. Und es müssen also, um der allgemeinen Harmonie der Dinge in der Welt willen, in den menschlichen Körpern Seelen wohnen, die mit Willkühr begabt sind.

§. 744.

Wir haben bisher erwiesen, daß alle menschliche Seelen Geister und Personen sind, und daß sie Verstand und freyen Willen besitzen. Folglich ist keine menschliche Seele möglich, welche gar keinen Verstand und freyen Willen haben solte, und welche weder ein Geist noch eine Person wäre. Es können demnach diese Beschaffenheiten von der menschlichen Seele gar nicht getrennt werden, sondern es sind Eigenschaften, oder wesentliche Stücke derselben, die ihr auf eine schlechterdings nothwendige Art zukommen §. 66. 67. Es ist wahr, der Gebrauch des Verstandes und des freyen Willens ist nicht nothwendig, und es kan demnach menschliche Seelen geben, wie z. E. Kinder und wahnwitzige Leute, welche Verstand und Willen bloß als Vermögen, und also nur der Möglichkeit nach, besitzen. Und von solchen menschlichen Seelen kan man mit Recht sagen, daß sie, wenn man bloß auf ihre Würklichkeit, und auf die würkliche Beschaffenheit ihrer Erkenntniß und ihrer Begierden sieht, keine würklichen Geister sind; oder daß sie nicht würklich, als Geister und Personen, denken, begehren und handeln. Allein wenn man die geistige Natur, die Persönlichkeit, den Verstand und den freyen Willen, als Vermögen betrachtet, so sind sie von der menschlichen Seele schlechterdings unzertrenlich. Es ist demnach vollkommen ungereimt, wenn man eine menschliche Seele

denken wolte, welche gar nichts deutlich erkennen, gar nicht frey handeln könnte, und welche gar keine eigene Persönlichkeit besässe. Wenn also die Gottesgelehrten sagen, daß die menschliche Seele Christi keine eigene Persönlichkeit habe; so müssen sie mit dem Worte Person eine ganz andere Bedeutung verbinden, als wir damit verknüpft haben. Und es wäre lächerlich, wenn man verlangen wolte, GOtt habe dem Adam entweder keine Freyheit geben, oder dieselbe ihm nehmen sollen, damit er nicht gesündiget hätte: denn es hiesse dieses eben so viel, als: GOtt habe etwas schlechterdings unmögliches und ungereimtes thun sollen.

§. 745.

Die menschliche Seele muß als eine einzige Substanz betrachtet werden, die nur eine einzige thätige, geschäftige und lebendige Kraft besitzt §. 738. allein sie besitzt, viele verschiedene Vermögen. Sie erkennt ja, begehrt und verabscheuet, und wir wollen nicht einmal, auf die verschiedenen und mannigfaltigen Arten ihrer Erkenntniß und Begierden, jetzo Acht geben. Nun muß man in einer jedweden Substanz so viele verschiedene Vermögen annehmen, so viele verschiedene Handlungen man bey ihr beobachtet §. 170. Erkennen, begehren und verabscheuen, sind von einander verschiedene Handlungen. Folglich ist, das Vermögen zu begehren, ein anderes Vermögen der menschlichen Seele, als das Vermögen zu erkennen. Es besitzt demnach, die menschliche Seele, viele von einander verschiedene Vermögen. Da dieselben aber nichts anders als blosse Möglichkeiten zu handeln sind, so würde man sich einen offenbar falschen Begrif von der menschlichen Seele machen, wenn man sich alle ihre Vermögen als von einander abgesonderte, thätige und geschäftige Kräfte, vorstellen wolte, welche in einander würken. Nur die einzige Vorstellungskraft der Seele ist würksam, und verrichtet alle Handlungen derselben. Die verschiedenen Vermögen der Seele aber sind die verschiedenen Arten, wie sich die Vorstellungskraft auf eine mannigfaltige Art äussern, und geschäftig erweisen

weisen kan. Es verhält sich auch so in andern Fällen. Wenn z. E. gesagt wird, daß die Sonnenstralen weich machen, trocknen, wärmen, erleuchten können, so werden alle diese Veränderungen, durch einerley Kraft, gewürkt. Die verschiedenen Vermögen der menschlichen Seele fliessen, aus der einzigen Vorstellungskraft §. 741. 742. 743. und sind verschiedene Bestimmungen derselben, vermöge welcher sie bald diese bald jene Handlung verrichten kan. Wenn man also z. E. sagt: der Verstand des Menschen würke in den Willen, und habe einen Einfluß in denselben; so kan man diese Redensart, als eine uneigentliche Redensart, und als einen lebhaften Ausdruck, gerne gelten lassen. Allein eigentlich enthält sie einen Irrthum, und wenn es uns scheint, als würke der Verstand in den Willen, so geschieht nichts anders, als daß die einzige Vorstellungskraft der Seele eine deutliche Erkenntniß würkt, und dadurch bestimt wird, den Gegenstand, oder die deutlich vorhererkante Empfindung einer Sache, zu würken.

§. 746.

Man kan von der menschlichen Seele noch ein Vermögen beweisen, welches eine grosse Schwierigkeit verursacht, wenn man es aus der Vorstellungskraft der Seele herleiten will. Nemlich die menschliche Seele besitzt ein Vermögen eine Bewegung hervorzubringen, und wir wollen dasselbe **das Bewegungsvermögen** nennen. Dieses Vermögen komt der Seele, auf eine doppelte Art, zu. Einmal in Absicht auf ihren Körper, in welchem sie willkührliche Bewegungen hervorbringt §. 737. Folglich hat die menschliche Seele ein Vermögen, etwas ausser sich in Bewegung zu setzen, nemlich ihren Körper. Ja man kan sagen, daß sie zu den Bewegungen aller Dinge, die ausser ihr in der Welt angetroffen werden, das ihrige beytrage. Denn sie steht, mit allen übrigen Substanzen in der Welt, in einem allgemeinen würkenden Zusammenhange §. 442. Folglich haben alle Bewegungen in der Welt, und also auch die Bewegungen ihres Leibes, in ihrer Kraft einen

Grund ihrer Würklichkeit. Und da es ihr also möglich seyn muß, Dinge ausser sich in Bewegung zu setzen, so besitzt sie unleugbar ein Bewegungsvermögen. Zum andern komt ihr, dieses Vermögen, auch in Absicht ihrer selbst zu. Sie ist ja eine einzelne Substanz in dieser Welt, und befindet sich also jederzeit an einem gewissen Orte §. 363. Ein jedweder Ort ist, als ein Verhältniß, veränderlich §. 129. Folglich kan der Ort der Seele selbst verändert, das ist, sie kan bewegt werden §. 223. Und da alle Bewegungen in der Welt in der Kraft der Seele, wie gleich jetzo gezeigt worden, gegründet sind: so hat die menschliche Seele ein Vermögen, sich selbst zu bewegen. So leicht als es ist, sich davon zu überzeugen, daß unsere Seele in der That ein solches Vermögen besitze; so schwer ist es, auf eine begreifliche Art zu erklären, daß die Bewegungen, welche die Seele würkt, durch ihre Vorstellungskraft gewürkt werden. So viel ist gewiß, daß sie durch diese Kraft gewürkt werden. Alles was eine Substanz thut, verrichtet sie durch ihre Kraft. Nun hat die Seele nur eine einzige Kraft, nemlich die Vorstellungskraft, wodurch sie sich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes in der Welt, vorstelt §. 738. Folglich müssen alle Bewegungen, welche die menschliche Seele würkt, durch diese Vorstellungskraft gewürkt werden. Da aber, Bewegungen und Vorstellungen, so himmelweit von einander unterschieden zu seyn scheinen; so scheint es unmöglich zu seyn, daß beyde durch eine und eben dieselbe Kraft solten können gewürkt werden. Ob ich mir nun gleich nicht getraue, diese Sache völlig zu erklären, so kan man es sich doch einigermassen begreiflich machen, wie die Vorstellungskraft Bewegungen hervorbringen könne. Nemlich die Seele hat, in einem jedweden Augenblicke, eine Vorstellung der ganzen Welt, nach der Stellung ihres Leibes, und nach ihrer eigenen Stellung §. 369. 735. Folglich ist, die jedesmalige Vorstellung der ganzen Welt in der Seele, in dem dermaligen Orte ihres Leibes und ihrer selbst, als in ihrem Gesichtspuncte, gegründet. Wenn

nun

nun diese Vorstellung der ganzen Welt geändert wird, so muß auch ihr Grund, oder der Ort des Leibes und der Seele, geändert, und also muß der Leib und die Seele bewegt werden §. 206. Nun ändert sich, die Vorstellung der ganzen Welt in der Seele, beständig §. 739. Folglich muß auch der Gesichtspunct beständig verändert, und die Seele beständig bewegt werden. Indem also die Seele durch ihre Vorstellungskraft, ihre Vorstellung der ganzen Welt, beständig verändert; so verändert sie auch durch diese Kraft beständig ihren Gesichtspunct, das ist, ihren Ort, und den Ort ihres Leibes. Es ist demnach klar, daß die Seele durch ihre Vorstellungskraft nicht nur sich selbst, sondern auch ihren Leib bewege. Solte nun gleich diese Betrachtung nicht zureichen, völlig zu erklären, wie es zugehe, daß durch eine Vorstellungskraft Bewegungen entstehen; so wird sie doch zureichend seyn, zu zeigen, daß es der Vorstellungskraft nicht schlechterdings widerspreche, wenn man annimt, daß durch sie Bewegungen gewürkt werden.

§. 747.

Nun sind wir im Stande, uns einen richtigen Begrif, von dem Wesen und der Natur der menschlichen Seele, zu machen. Nemlich die menschliche Seele ist eine Vorstellungskraft, welche sich die Welt, nach der Stellung des menschlichen Leibes, eines Theils deutlich vorstelt §. 735. Diese Kraft ist die Substanz der menschlichen Seele, und die menschliche Seele selbst im Ganzen betrachtet. Nun ist das Wesen eines jedweden Dinges seine innerliche Möglichkeit §. 51. Folglich ist **das Wesen der menschlichen Seele** das Erkenntnißvermögen, sich die Welt, nach der Stellung des menschlichen Leibes, eines Theils deutlich vorzustellen §. 173. Und da die Natur eines jedweden Dinges, der Inbegrif aller innerlichen Bestimmungen desselben ist, welche die Ursachen seiner Handlungen und Leiden sind §. 396. so besteht, **die Natur der menschlichen Seele**, in dem Inbegriffe aller innerlichen Bestimmungen ihrer Vorstellungskraft der Welt, in so

ferne

ferne sie durch die Stellung des menschlichen Leibes in der Welt eben so und nicht anders bestimt sind. Wir haben ja bisher gewiesen, daß aus diesen Bestimmungen die Würklichkeit aller Vorstellungen, Begierden und Bewegungen, fliessen, welche die Seele würkt §. 740-746. Folglich haben wir uns überzeugt, daß in diesen Bestimmungen, in der That, die Natur der menschlichen Seele, bestehe. Wir rechnen also, zu dieser Natur, nicht nur das Wesen der Seele als einen Theil, sondern auch alle Erkenntnißvermögen, alle Begehrungsvermögen, samt dem Bewegungsvermögen, wie auch alle besondere würkliche Bestimmungen und zufällige Beschaffenheiten, welche die Vorstellungskraft der menschlichen Seele, durch die besondere Stellung des menschlichen Leibes in der Welt, erhält. Einem jedweden nachdenkenden Leser muß, gleich auf den ersten Blick, klar seyn, daß ein Mensch, dem diese Natur einer gewissen menschlichen Seele völlig bekannt wäre, im Stande seyn würde, vollkommen einzusehen, warum diese Seele die Welt sich eben so und nicht anders vorstelt, warum eben diese und keine andere Vorstellungen in ihr mehr oder weniger klar sind, warum sie eben dieses und nichts anders begehrt, kurz, warum eben diese und keine andere natürlichen Veränderungen in ihr würklich sind. Ob wir nun gleich keine Hofnung haben, irgends einmal, zu einer so vollständigen Erkenntniß der Natur irgends einer menschlichen Seele, zu gelangen: so bestätiget doch diese Betrachtung, daß wir den wahren Begrif der Natur der menschlichen Seele angenommen haben. Einige Weltweise sagen, daß, die Vorstellungskraft der Welt selbst, die Natur der menschlichen Seele sey. Allein diese Kraft ist die Seele, und enthält also die Natur der Seele in sich, sie ist aber nicht selbst diese Natur. Und wenn einige sagen, daß das Wesen der Seele in dieser Kraft bestehe, so ist es ein gefährlicher Irrthum, wenn man das Wort Wesen hier in derjenigen Bedeutung nimt, welche wir ihm in der Ontologie beygelegt haben. Nach

dieser Bedeutung ist, das Wesen, schlechterdings nothwendig. Die Vorstellungskraft der Welt aber, oder die Seele selbst, ist ein zufälliges Ding §. 739.

§. 748.

Alles demnach, was in der menschlichen Seele durch ihre Vorstellungskraft, vermöge ihrer verschiedenen Vermögen, nach der Lage ihres Leibes, und nach den Gesetzen aller ihrer Vermögen, würklich wird, ist **in der menschlichen Seele natürlich**, oder es ist in ihr nicht übernatürlich §. 406. So ist ein Traum natürlich, wenn ihn die Seele selbst, nach den Gesetzen der Einbildungskraft, des Dichtungsvermögens u. s. w. würkt. Selbst die freyen Handlungen der Seele sind, nach dieser eigentlichen Erklärung des Worts, natürliche Handlungen. Und man würde auf eine kindische Art mit dem Worte spielen, wenn man die freyen Handlungen nicht für natürlich halten wolte, weil sie nicht bloß natürlich sind §. 700. Denn durch bloß natürliche Handlungen versteht man nicht natürliche Handlungen überhaupt, sondern nur solche natürliche Handlungen, die zugleich natürlich nothwendig sind. Alles was nun in der menschlichen Seele natürlich ist, und auf andere natürliche Veränderungen derselben folgt, **das erfolgt nach dem Laufe der Natur in der menschlichen Seele.** Und was nach diesem Laufe erfolgt, samt allen denjenigen natürlichen Veränderungen, welche in der Seele neben andern natürlichen Veränderungen zugleich da sind, **das geschieht nach der Ordnung der Natur in der menschlichen Seele** §. 410. 411. 412. Es giebt demnach einen Lauf und eine Ordnung der Natur in der menschlichen Seele, welche wir durch die ganze Psychologie bisher haben kennen lernen. Wenn z. E. das stärkere Licht in der Seele das schwächere verdunkelt, so geschieht dieses nach der Ordnung der Natur der menschlichen Seele, und es geschieht nach dem Laufe ihrer Natur, wenn auf ein Vergnügen eine Begierde erfolgt, oder wenn eine Empfindung und Leidenschaft nach und nach mit der

Zeit

Zeit abnehmen. Im Gegentheil würde eine Veränderung in der menschlichen Seele unnatürlich seyn, wenn sie durch die Kraft der Seele, nach den Gesetzen ihrer verschiedenen Vermögen nicht hervorgebracht würde; und wenn sie noch dazu auch nicht, durch die Natur irgends eines andern endlichen Dinges, gewürkt würde, so wäre sie in der menschlichen Seele übernatürlich §. 413. Es ist ungemein nützlich, wenn man alles, was wir in der Cosmologie von dem Natürlichen, Unnatürlichen und Uebernatürlichen, bemerkt haben, auf die menschliche Seele anwendet: denn das ist der einzige Weg, auf welchem man den Unglauben und den Aberglauben vermeiden kan. Es giebt Naturalisten, welche eben deswegen alles übernatürliche in der menschlichen Seele leugnen, weil sie die Natur derselben so wenig kennen. Es giebt aber auch Schwärmer und Abergläubische, welche eben um dieser Ursach willen vieles für übernatürlich in der Seele halten, so doch sehr natürlich ist. Wer Natur und Gnade, das Natürliche und Uebernatürliche in der menschlichen Seele, von einander unterscheiden will, der muß die Kräfte der Seele recht genau kennen. Und da sich, aller dieser Erkenntniß ohnerachtet, kein Mensch rühmen kan, daß ihm in der Natur der Seele nichts mehr unbekannt sey; so wird sich nicht einmal der beste Kenner der menschlichen Seele rühmen, daß er allemal im Stande sey, Natur und Gnade von einander zu unterscheiden. Was soll man also von denen Leuten sagen, welche kaum wissen, daß sie eine Seele haben, welche sich um ihre Kenntniß gar nicht bekümmern, und welche die Weltweißheit so sehr verachten, daß sie sich gar nicht einmal die Mühe nehmen, die Psychologie zu untersuchen, und welche ihrer tiefen Unwissenheit ohnerachtet sich unterfangen, zu bestimmen, was in ihnen oder andern Menschen die Natur oder die Gnade thut. Solche Leute werden, durch ihre erbärmliche Unwissenheit, verleitet, daß sie einen jeden andächtigen Gedanken, eine jede gottesfürchtige Begierde, und wohl gar eine jede andächtige Träume-

rey

rey für eine übernatürliche Würkung der Gnade GOttes halten. Ja sie geben wohl gar vor, daß sie es recht fühlen, wie der Geist GOttes in ihrer Seele geschäftig sey.

§. 749.

Das Wort natürlich ist, in allen Wissenschaften, einer erstaunlichen Zweydeutigkeit unterworfen, sonderlich wenn es von der menschlichen Seele gebraucht wird. In dem vorhergehenden Absatze habe ich dieses Wort, in seiner eigentlichen Bedeutung, genommen. Damit man aber die Wortstreitigkeiten in allen Fällen, wo dieses Wort gebraucht wird, desto besser vermeiden könne; so will ich noch einige der vornehmsten Bedeutungen anmerken, welche dieses Wort manchmal bekomt. Einmal verwechselt man ofte, einen Theil der Natur der menschlichen Seele, mit der ganzen Natur, und nennt nur dasjenige natürlich, was nur durch einen Theil der Natur gewürkt wird. So machen es manche Gottesgelehrte. Die Erbsünde ist ein Theil unserer Natur, und wenn sie von natürlichen Werken der Menschen reden, so verstehen sie darunter bloß die Handlungen der Menschen, die aus der Erbsünde fliessen, oder in so ferne sie aus derselben fliessen. Daher wollen sie den Naturwerken gar keine Rechtmäßigkeit zuschreiben, und wenn man ihren Worten glauben solte, so ist die Natur der menschlichen Seele ein so vollkommenes Scheusal, daß so gar ihre Tugenden nur glänzende Laster sind. Zum andern giebt es gewisse besondere Bestimmungen, zufällige Beschaffenheiten, und Zustände der Natur, welche einen besondern Namen bekommen haben. Was nun aus der Natur der Seele fließt, in so ferne sie auf eine gewisse besondere Art bestimt, und eingerichtet ist, und in so ferne sie sich in einem gewissen besondern Zustande befindet, das bekomt einen gewissen besondern Namen, und das übrige Natürliche wird schlechtweg natürlich genennt. Z. E. was uns angebohren wird, heißt manchmal schlechtweg natürlich, weil dasjenige Natürliche, was wir nach und nach durch unsere Handlungen würklich machen, etwas erlang-

langtes genennt wird. Die angebornen Rechte heissen natürliche Rechte, und das Recht über ein Haus, welches man kauft, heißt ein erlangtes Recht. Das Natürliche heißt manchmal dasjenige, was nicht künstlich ist, weil das Künstliche, durch einen besondern regelmäßigen Gebrauch unserer Kräfte, hervorgebracht wird. In dem gesellschaftlichen Zustande entsteht ein gewisser Zustand unserer Natur, und was also auch ausser dem gesellschaftlichen Zustande in uns natürlicher Weise stat findet, das nennt man schlechtweg natürlich. Man sagt, die Gewohnheit sey die andere Natur, und daher nennt man dasjenige natürlich, was nicht von den Gewonheiten abhanget. Desgleichen nennt man auch natürlich, was nicht willkührlich ist. Unterdessen sieht ein jedweder, daß das Erlangte, Gesellschaftliche, Willkührliche, Künstliche u. s. w. ebenfals etwas Natürliches ist, wenn es anders nicht ein Wunderwerk seyn soll. Ein verständiger Mensch kan, bey den zweydeutigsten Wörtern, sehr leicht den Wortstreit verhüten, wenn er sich nur die Mühe giebt, sich mit seinem Gegner, über der Bedeutung derselben, zu verständigen.

§. 750.

Wenn einige Weltweise von der Natur der menschlichen Seele handeln, und fragen, worin dieselbe bestehe? so halten sie es für ganz unentbehrlich, bey der Beantwortung dieser Frage zu untersuchen, ob die Seele einfach sey, oder nicht, ob sie eine Materie sey, oder ob sie keine Materie sey? Einige bilden sich wohl gar ein, daß man so lange gar nichts, oder sehr wenig von der Natur der menschlichen Seele verstehe, bis man nicht ausgemacht habe, daß sie entweder eine einfache oder materielle Substanz sey. Allein es nutzt uns, bey der Untersuchung der Natur der Seele, sehr wenig, wenn wir uns in diese Untersuchung einlassen. Man mag entweder annehmen, daß die Seele einfach sey, oder materiel, so können wir in beyden Fällen, mit gleichem Vortheil und mit gleicher Schwierigkeit, die Vermögen und Kräfte der Seele, ihre Erkenntniß

niß ihre Begierden, und die mannigfältigen Veränderungen derselben erklären. Folglich ist es in unserer Erkenntniß, und in unsern Untersuchungen der menschlichen Seele, vergeblich, wenn man annimt, daß sie einfach, oder daß sie materiel sey. Das einzige was hier in Betrachtung gezogen werden kan, besteht darin: ob der Materialismus, in Absicht auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, gefährlich sey. Ich habe nemlich in der Ontologie so wohl, als auch in der Cosmologie, die Gründe überhaupt angeführt, warum ich die Lehre von den einfachen Dingen in meiner Metaphysik mit Stillschweigen übergehe. Folglich kan ich mich hier in gar keine Untersuchung über die Frage einlassen, ob die menschliche Seele einfach oder materiel sey? Damit nun niemand denke, als räumte ich den Materialismus, der doch ein so gefährlicher Irrthum sey, nicht aus dem Wege; so will ich zeigen, daß **der psychologische Materialismus**, oder die Meinung, daß die Seele ein materielles, körperliches, zusammengesetztes Ding sey, gar nicht zu den gefährlichen Irrthümern der Menschen müsse gerechnet werden. Ich habe schon §. 361. erwiesen, daß der Materialismus überhaupt in vielen Stücken, die ihm zur Last gelegt werden, ohne alle Gefahr könne angenommen werden. Und es ist also hier weiter nichts nöthig, als zu zeigen, daß der psychologische Materialist nichts behaupte, welches der Unsterblichkeit der Seele nachtheilig seyn könne. Man rechnet auch diejenigen zu den Materialisten, welche die menschliche Seele für keine Substanz, sondern für ein blosses Accidenz des Körpers halten. Allein diese Weltweise irren handgreiflich, weil wir mit Gewißheit erwiesen haben, daß die Seele eine Substanz sey, und folglich kan sie kein blosses Accidenz des Körpers seyn. Uebrigens aber kan es uns hier gleichviel gelten, ob der Materialist die menschliche Seele für einen materiellen Atomus hält, und ein solcher Atomus ist überhaupt eine Chimäre §. 394. oder für eine mehr oder weniger subtile Materie. So viel ist also klar, daß einmal aus dem Mate-

rialismus folge, daß die Seele sterben könne. Denn alle Materie in dieser Welt ist zufällig, und kan folglich ihre Würklichkeit verliehren. Es muß demnach eine materielle Seele zu seyn aufhören, und sterben können. Allein eben dieses muß auch derjenige behaupten, welcher die Seele für eine einfache Substanz hält. Sie ist dem ohnerachtet zufällig, und kan dennoch sterben. Zum andern muß ein psychologischer Materialist behaupten, die Seele könne durch die Verwesung untergehen und sterben. Nemlich **die Verwesung eines Dinges** besteht, in dem Untergange desselben durch eine Zertheilung; oder wenn die Theile ausser Theile von einander getrennt werden, und das Ding, welches aus ihnen zusammengesetzt war, dadurch untergeht, so verweset dasselbe Ding. So verweset der menschliche Körper nach dem Tode, indem er zertheilt wird, indem seine ausser einander befindlichen Theile von einander fallen, und von einander getrennt werden, und eben so verfault das Holz u. s. w. Weil nun eine jedwede Materie theilbar ist §. 392. so muß ein psychologischer Materialist nothwendig behaupten, daß die menschliche Seele verwesen, und durch die Verwesung untergehen und sterben könne. Der ganze Unterschied eines Materialisten und eines Weltweisen, welcher die Seele nicht für materiel hält, besteht also in diesem Puncte nur darin, daß, da beyde die Seele für sterblich halten müssen, der erste eine Art des Todes bey der menschlichen Seele für möglich hält, die der andere, weil er sie für einfach hält, als schlechterdings unmöglich ansieht. Unterdessen kan doch der Materialist daraus nicht schliessen, daß die Seele würklich verwesen werde. Wolte er sagen, die menschliche Seele bestehe aus einer eben so groben Materie als der Körper, und werde also im Tode durch eben die Ursachen aufgelöst, durch welche der Körper in Verwesung geht: so erwartet man, bis diese Stunde noch vergeblich, den Beweis dieses ganz willkührlichen Einfals. Wer die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gründlich untersucht, der weiß, daß das ewige Leben der Seele, und ihre unauf-

unaufhörliche Fortdauer, von der Erhaltung und dem Rathschlusse GOttes abhange. Da nun GOtt eben so wohl eine Materie ewig erhalten kan, als eine einfache Substanz; so kan sich ein Materialist eben so leicht, durch eben die Grundsätze, von der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben der menschlichen Seele, überzeugen, als derjenige, welcher die Seele für einfach hält. Es ist demnach der psychologische Materialismus, seiner Natur nach, ein sehr unschuldiger Irrthum, und man kan es daher eines jedweden eigenen Belieben anheim stellen, ob er sich in die Untersuchung dieser Sache einlassen will, oder nicht.

§. 751.

Es ist schlechterdings unmöglich, daß ein endliches Ding in ein unendliches solte verwandelt werden können. Denn ein endliches Ding ist zufällig §. 193. und ein unendliches ist zugleich das nothwendige Ding §. 192. Folglich müste, durch diese Verwandelung, etwas zufälliges in etwas schlechterdings nothwendiges verwandelt werden. Das Gegentheil des Zufälligen ist an sich möglich, aber das Gegentheil des schlechterdings nothwendigen ist an sich unmöglich §. 104. 106. Folglich müste, bey dieser Verwandelung, das Gegentheil des Dinges seine innerliche Möglichkeit verliehren und schlechterdings unmöglich werden. Allein die innerliche Möglichkeit ist schlechterdings nothwendig, und unveränderlich §. 108. 126. Was also einmal innerlich möglich ist, das bleibt ewig und unveränderlich auf diese Art möglich. Und wenn ein Ding demnach einmal endlich und zufällig ist, so bleibt sein Gegentheil beständig innerlich möglich, und es bleibt also selbst unveränderlich, zufällig und endlich. Und es ist daher ungereimt zu sagen, daß ein endliches Ding in ein unendliches verändert werden könne. Das Endliche hat allemal gewisse wesentliche und unveränderliche Schranken, welche ihm müsten genommen werden, wenn es unendlich werden solte, und dieses zu behaupten ist offenbar abgeschmackt. Nun ist, die menschliche Seele, ein endliches und zufälliges Ding §. 739.

Folglich ist es schlechterdings unmöglich, daß sie ein unendliches Ding werden solte. Die Vergötterung ist die Verwandelung eines Menschen, oder einer menschlichen Seele, in ein unendliches Ding. Und es ist demnach klar, daß die Vergötterung unmöglich sey. Kein Mensch kan vergöttert werden. Wenn man, die Vergötterungen der Menschen im Heydenthume und im Pabstthume, als Verwandelungen der Menschen in wahrhaftig unendliche Wesen betrachtet; so sind es offenbare Ungereimtheiten. Wenn aber darunter die Versetzung der Menschen unter diejenigen Wesen verstanden wird, die zwar endlich sind, deren sich aber die höchste Gottheit bedienet, um die Welt zu regieren, und welche daher eine ausnehmende Verehrung verdienen: so kan man sie durch diesen Satz, den ich jetzo erwiesen habe, nicht widerlegen. Und wenn ein Christ glaubt, daß der Mensch JEsus, und sonderlich seine Seele, durch die Vereinigung mit der Gottheit, wahrhaftig unendlich geworden, und in der That unendliche Vollkommenheiten eigenthümlich überkommen habe: so behauptet er in der That, daß die Menschheit Christi vergöttert worden, und er behauptet also einen groben und abscheulichen Irrthum.

§. 752.

Alle endliche Dinge können, philosophisch und mathematisch, erkannt werden §. 191. Nun ist, erstlich, die menschliche Seele ein endliches und zufälliges Ding §. 739. Folglich kan sie philosophisch und mathematisch erkannt werden, und es ist demnach die Psychologie eine mögliche Wissenschaft. In dieser Wissenschaft untersucht man ja die Beschaffenheiten und Gröſſen der menschlichen Seele, ihrer verschiedenen Kräfte und Veränderungen, auf eine vernünftige und philosophische Art, und es irren demnach diejenigen gewaltig, welche die Psychologie überhaupt für ein unmögliches Unternehmen ansehen. Zum andern, ist der menschliche Körper, wie alle Körper, ein endliches und zufälliges Ding. Folglich kan er ebenfals philosophisch und mathe-

matisch

matisch untersucht werden, und alle diejenigen Wissenschaften, welche diese Untersuchungen zur Absicht haben, sind mögliche Wissenschaften. Und da nun, drittens, der Mensch aus einer menschlichen Seele, und aus einem menschlichen Körper besteht; so besteht er aus zwey endlichen und zufälligen Theilen, und ist also selbst ein endliches und zufälliges Ding. Folglich kan der Mensch, philosophisch und mathematisch, erkannt werden. Die Anthropologie ist die Wissenschaft von dem Menschen, und sie ist entweder eine philosophische, oder mathematische Anthropologie. Jene untersucht die Beschaffenheiten des Menschen auf eine gelehrte Art, und diese seine Grössen. Die allgemeine Anthropologie beschäftiget sich mit solchen Untersuchungen, die alle Menschen betreffen; die besondere aber untersucht die Beschaffenheiten der verschiedenen Arten der Menschen, z. E. die Characteere der verschiedenen Völker. Diese Wissenschaften sind also insgesamt möglich, und wenn man sie auf einen einzelnen Menschen anwendet, z. E. auf sich selbst, so entsteht daher die Kenntniß der Menschheit, so wie sie in diesem oder jenem einzeln Menschen insbesondere beschaffen ist. Die Anthropologie, oder die Lehre von dem Menschen, ist für uns die allernöthigste, wichtigste, fruchtbarste und nützlichste Wissenschaft, welche uns zu der Selbsterkenntniß verhilft, ohne welcher wir auf keinerley Art glückselig werden können. Daher man mit Recht sagen kan, daß alle unser Wissen billig anthropologisch seyn müsse. Die ganze Psychologie ist ein Theil der Anthropologie. Nun ist nicht zu leugnen, daß nichts schwerer zu erkennen sey, als der Mensch, und daher ist eine Wissenschaft nöthig, welche man die Anthropognosie nennt, welche die Regeln enthält, die man beobachten muß, wenn man den Menschen will kennen lernen. Und es wäre zu wünschen, daß diese Wissenschaft recht angebauet würde.

Das andere Capitel,

von den

Verhältnissen der menschlichen Seele gegen andere Dinge in der Welt.

§. 753.

Die menschliche Seele ist, als ein endliches würkliches Ding §. 739. ein Theil dieser Welt §. 292. Folglich ist sie, ausser und neben den übrigen Substanzen und Dingen, in der Welt würklich, und macht mit ihnen zusammengenommen die ganze Welt aus. Indem sie also mitten unter den übrigen endlichen Dingen vor sich würklich ist, so hat sie in der Welt einen bestimten Ort, und steht gegen alle übrige Dinge ausser ihr in gewissen Verhältnissen §. 363. Nun kommen, ausser einer jedweden menschlichen Seele, in dieser Welt zuerst die übrigen menschlichen Seelen zu betrachten vor, und da wollen wir nicht nur bemerken, daß eine jedwede menschliche Seele, mit allen übrigen menschlichen Seelen, doch in verschiedenen Graden, verbunden sey §. 319. sondern daß auch alle menschliche Seelen eines Theils von einander verschieden sind, andern Theils aber auch eine allgemeine Aehnlichkeit und Gleichheit mit einander haben §. 201. 208. 211. Folglich sind, erstlich, alle menschliche Seelen von einander unterschieden, sie sind sämtlich einander unähnlich und ungleich. Es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß es auch nur zwey menschliche Seelen geben solte, die vollkommen einerley Erkenntniß und Begierden haben sollen. Alle Menschen sind einander, in allen ihren Empfindungen, Einbildungen, Beurtheilungen, Bewegungsgründen, in allen Arten ihrer Vorstellungen und Begierden, unähnlich und ungleich; so viel Köpfe, so viel Sinne. Und wer kan also verlangen, daß ein anderer eben so denke und gesinnt seyn solle, als er selbst? Eine jedwede menschliche Seele befindet sich ja an einem andern Orte, als eine jedwede andere. Und da

sie

sie sich also die Welt aus einem andern Gesichtspuncte vorstelt, als eine jedwede andere; so muß sie auch in allen ihren Vorstellungen, Begierden und Veränderungen, etwas ihr eigenes haben, wodurch sie von allen übrigen menschlichen Seelen verschieden ist. Unterdessen ist eine menschliche Seele von der andern immer mehr verschieden, als von einer andern, und folglich kan und muß es einige menschliche Seelen geben, unter welchen eine so grosse Verschiedenheit angetroffen wird, als nur irgends zwischen Dingen von einerley Art stat finden kan. Ja dieses kan gar so weit gehen, daß die Verschiedenheit einiger menschlichen Seelen so groß ist, daß man vor derselben ihre Aehnlichkeit kaum merken kan. Und das bestätiget auch die Erfahrung. Wie erstaunlich verschieden ist nicht die Denkungsart und Gesinnung eines Hottentotten, eines wilden Americaners, von der Denkungsart und Gesinnung eines Europäers? Kaum solte man glauben, daß sie Dinge von einer Art wären? Zum andern sind auch alle menschliche Seelen einander, in gewisser Absicht, ähnlich und gleich. Daher ist kein Volk unter der Sonne auf dem Erdboden, mit dem ein Mensch aus einer andern Völkerschaft nicht in eine Bekanntschaft gerathen, und sprechen könnte. Und man kan sagen, daß manche menschliche Seelen einander in einem so hohen Grade ähnlich und gleich seyn können, was so wohl ihre Denkungsart als auch ihre Gesinnung betrift, daß man ihre Verschiedenheit nicht sonderlich merken kan. Daher die so genaue Uebereinstimmung, der Meinungen und Neigungen mancher Menschen, entsteht. Da nun zugleich alle menschliche Seelen eine Vollkommenheit haben, so sind sie den Graden ihrer Vollkommenheit nach sämtlich von einander unterschieden. Eine menschliche Seele ist die unvollkommenste, und eine die vollkommenste unter allen, und die letzte ist ohne Zweifel die menschliche Seele Christi §. 377. Auch diese Verhältnisse der menschlichen Seelen gegen einander tragen sehr viel, zu der bewundernswürdigen Vollkommenheit der ganzen Welt, bey. Es sind in dieser Welt,

unendlich viele menschliche Seelen, würklich. Diese sind sämtlich von einander verschieden. Was für Mannigfaltigkeit und Abänderung ist nicht in dem einzigen Geschlechte der denkenden Substanzen anzutreffen, welche wir die menschlichen Seelen nennen! Wie erfindungsreich muß nicht der göttliche Verstand seyn, da er, in einem einzigen Geschlechte der denkenden Substanzen, so eine unerforschliche und unendliche Mannigfaltigkeit anzubringen im Stande gewesen!

§. 754.

Wenn wir hier voraussetzen, daß es, ausser den menschlichen Seelen, noch viele andere Arten denkender Substanzen in der Welt gebe, Seelen der unvernünftigen Thiere und endliche Geister; so können wir ebenfals zweyerley behaupten. Erstlich eine jedwede menschliche Seele ist, von allen übrigen denkenden Substanzen in der Welt, unterschieden, von einigen mehr von andern weniger. Und es muß also denkende Wesen in der Welt geben, von welchen die menschliche Seele in einem so hohen Grade verschieden ist, daß es unmöglich ist, daß in dieser Welt, zwischen zwey denkenden Substanzen, noch eine grössere Verschiedenheit seyn solte. Daher kan es denkende Wesen geben, von deren Denkungsart, Empfindungen, Gesinnungen und Neigungen, wir uns gar keinen bestimten Begrif machen können. Und zum andern ist auch eine jede menschliche Seele, allen übrigen denkenden Substanzen, in dieser Welt ähnlich und gleich, einigen mehr andern weniger. Und es giebt also gewisse denkende Substanzen in dieser Welt, mit denen die menschlichen Seelen so genau übereinstimmen, als nur irgends Dinge von verschiedener Art mit einander übereinstimmen können. Ein fleißiger Naturforscher wird daher gewahr werden, daß z. E. zwischen manchen zamen Thieren und Menschen, eine bewundernswürdige Uebereinstimmung angetroffen wird. Auch diese Betrachtung leitet einen nachdenkenden Menschen, auf eine angenehme Art, zu der Bewunderung der Tiefe der Weisheit und der Erkenntniß GOttes. Wie nützlich und angenehm

nehm ist es nicht, wenn man die uns bekannten denkenden Wesen in der Welt mit den Menschen vergleicht, auf ihre Handlungen achtung giebt, und daraus die Verschiedenheit und Uebereinstimmung ihrer Denkungsarten und Gesinnungen, mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen sucht.

§. 755.

Wenn wir hier voraussetzen, daß diese Welt die beste sey, und daß es in derselben, ausser den menschlichen Seelen, noch andere endliche Geister und denkende Substanzen gebe, dergleichen die Seelen der unvernünftigen Thiere sind: so ist unleugbar, daß die menschliche Seele, mit allen diesen Geistern und denkenden Substanzen, nicht nur in einer allgemeinen Verbindung stehe, und daß sie also zur Geisterwelt gehöre §. 375. sondern daß auch diese ihre Verbindung so groß sey, als sie irgends in einer möglichen Welt seyn kan §. 434. Wir wissen freylich von dieser Verbindung nicht viel zu sagen, unterdessen ist unleugbar, daß es unmöglich sey, daß eine menschliche Seele, mit mehrern andern endlichen Geistern und denkenden Substanzen, in einem gleichen Grade verbunden seyn solte, und auf eine vollkommen ähnliche Art §. 208-211. Folglich hat, in der besten Welt, eine jedwede menschliche Seele einen gewissen endlichen Geist, mit dem sie stärker verbunden ist, als mit einem jedweden andern endlichen Geist. Und dieser Geist steht entweder mit ihr in einer solchen Verbindung, daß dadurch ihre Vollkommenheit mehr befördert wird, als ihre Unvollkommenheit; oder ihre Unvollkommenheit wird dadurch mehr befördert, als ihre Vollkommenheit. In dem ersten Falle kan man diesen Geist den guten Geist, den Schutzengel, oder den Genius eines Menschen nennen, in dem andern Falle aber den bösen Geist. Folglich hat eine jedwede menschliche Seele entweder einen guten oder bösen Geist, oder beyde zugleich, und zwar von der Geburt an. Die heilige Schrift setzt diese Meinung ausser Zweifel, indem sie uns die guten Engel als gute Geister der Menschen beschreibt, und die Teufel als

die bösen Geister. Christus versichert, daß ein jedes Kind seinen Engel habe. Und es ist bekannt, daß die Meinung von dem Genius eines Menschen, eine sehr alte philosophische Meinung, sey. Nur muß man sich hier in acht nehmen, daß man nicht etwa, diese Verbindung der menschlichen Seele mit einem guten oder bösen Geiste, gar zu genau erklären und bestimmen wolle. Denn alsdenn ist es sehr leicht, eine unendliche Menge artiger Meinungen zu erfinden; allein man erfindet auch alsdenn nichts weiter, als höchstens einen artigen philosophischen Roman. So kan man auch mit Recht sagen, daß eine jedwede menschliche Seele mit allen übrigen denkenden Substanzen, die keine Geister sind, in Verbindung stehe, und zwar mit einer am stärksten. Und dieses bestätiget die Erfahrung bey den Thieren, mit denen wir zugleich diesen Erdboden bewohnen. Wir Menschen sind in Absicht auf dieselben in der That, was die Engel und Teufel, nach Aussage der Bibel, in Absicht auf uns sind. Mancher Mensch geht unter den Thieren beständig wie ein brüllender Löwe herum, und sucht welches er verschlinge. Viele Thiere aber haben auch an den Menschen gute Engel, und gutthätige Schutzgeister.

§. 756.

Weil in der besten Welt alle Theile, in der allergrössten Verbindung, mit einander stehen §. 434. so steht auch die menschliche Seele, mit allen Körpern in derselben, in der grösten Verbindung, die in der Welt möglich ist. Sie besteht an einem gewissen Orte, mitten unter den Körpern, vor sich, und folglich kan sie unmöglich allen Körpern in der Welt gleich nahe seyn. Einige Körper sind dem Orte nach freylich sehr weit von ihr entfernt, und mit denen steht sie in einer sehr entfernten Verbindung. Andere sind ihr näher, und mit denen ist sie auf eine nähere Art verbunden. Ein Körper aber ist ihr dem Orte nach der nächste, und mit dem ist sie am nächsten verbunden. Und da sie nun in alle Körper würkt §. 442. so kan sie nur, am nächsten

und

und unmittelbar, in denjenigen würken, der ihr dem Orte nach am nächsten ist §. 220. und das ist derjenige Körper, mit dem sie in der genauesten Gemeinschaft steht, und den man den ihrigen nennt. Diese Sache hat nicht die geringste Schwierigkeit, indem uns die Erfahrung lehrt, daß unsere Seele in diesem Leben, mit einem gewissen Körper, in der allergenauesten Gemeinschaft stehe. Und hier kan die Frage, von dem Sitze der menschlichen Seele, untersucht werden. Nemlich man versteht durch den Sitz der menschlichen Seele den Inbegrif der Substanzen, welche dem Orte nach mit ihr auf eine nähere Art verbunden sind. Da nun ein jedweder Körper ein Inbegrif vieler Substanzen ist, so kan man denjenigen Körper den Sitz der Seele nennen, welcher mit ihr dem Orte nach auf eine nähere Art verbunden ist. Daher kan man den Erdboden, den Sitz der menschlichen Seele, nennen, in Absicht auf die übrigen Planeten und grossen Weltkörper. Und es ist unleugbar, daß der Leib einer jedweden menschlichen Seele, unter allen Körpern dieses Erdbodens, ihr Sitz sey, weil sie näher in ihn würkt, als in alle andere Körper. Unsere Seele würkt unmittelbar, in ihren Körper, und wenn sie in andere Körper würken will, so muß sie es vermittelst ihres Körpers thun. Folglich wäre es ungereimt zu sagen, daß die menschliche Seele ausser ihrem Leibe, viele Meilweges von ihm entfernt, seyn könne: denn so bald zwischen ihr und ihrem Körper andere Dinge würklich wären, so bald könnte sie nicht mehr unmittelbar in ihn würken, und er würde also nicht mehr ihr Körper seyn. In der strengsten Bedeutung versteht man, durch den Sitz der Seele, den Theil ihres Leibes, dem sie dem Orte nach am nächsten ist. Denn da sie, als eine einzige einzelne Substanz unmöglich, allen Theilen ihres Leibes, gleich nahe seyn kan; so muß sie einem Theile am nächsten seyn. Und man kan sagen, es sey unserm Gefühle nach gewiß, daß die Seele im Gehirne sitze. Daselbst fühlen wir unsere Gedanken, und wo unsere Gedanken sind, muß auch unsere Seele seyn. Und

da die Seele vermittelst der Nerven empfindet, und ihren Körper willkürlich bewegt; so sitzt sie an dem Orte ihres Leibes, wo alle Nerven zusammenfliessen, und das ist im Gehirne. Daselbst ist der Ort, wo der Sammelplatz aller unmittelbaren harmonischen Veränderungen des Körpers ist. Doch diese Untersuchung ist mehr artig und neugierig, als nützlich und wichtig.

§. 757.

Unter allen Verhältnissen der menschlichen Seele gegen andere Dinge dieser Welt, die ausser ihr befindlich sind, ist das wichtigste, das Verhältniß, in welchem sie gegen ihren eigenen Körper steht. Dieser Körper würde nicht der ihrige seyn, wenn sie nicht mit ihm in der genauesten Gemeinschaft stünde, und wenn sie mit ihm nicht stärker verbunden und vereiniget wäre, als mit allen andern Dingen ausser ihr §. 733. 737. Wenn wir nun voraussetzen, daß diese Welt die beste sey, so ist klar, daß zwischen einer jedweden menschlichen Seele und ihrem Körper die allergröste, stärkste und mannigfaltigste Uebereinstimmung angetroffen werde, als nur irgends in einer Welt stat finden kan §. 440. Unter allen Dingen in der besten Welt ist die gröste Uebereinstimmung, und zwischen Leib und Seele wird diese Uebereinstimmung recht sichtbar und merklich. Wir wollen uns hier nicht in die tiefsinnigen und unnützen Untersuchungen der Metaphysik einlassen, welche bey dieser Gelegenheit entstanden sind. Sondern wir wollen uns hier mit solchen Betrachtungen über diese Uebereinstimmung beschäftigen, welche angenehmer und nützlicher sind. Und da wollen wir versuchen, dasjenige, was wir in der Cosmologie von der Uebereinstimmung aller Theile der besten Welt überhaupt gesagt haben, auf die Uebereinstimmung der menschlichen Seele mit ihrem Körper anzuwenden.

§. 758.

Zuvörderst ist die menschliche Seele, mit ihrem Körper, durch den gröstен Zusammenhang, der zwischen einer Ursach und ihrer Folge, und zwischen einer würkenden Ursach

sach und ihrer Würkung, stat finden kan, verbunden, in so weit er nemlich in der besten Welt stat finden kan §. 441. 442. Folglich ist, 1) die menschliche Seele, die Ursach und die würkende Ursach, aller natürlichen Veränderungen und Bewegungen des Körpers. In dem Körper kan keine Veränderung so groß oder so klein, so wichtig oder so unerheblich seyn, welche nicht, wenn sie natürlich ist, in der Seele und ihrer würksamen Kraft, ihrer Würklichkeit nach, solte gegründet seyn. Folglich sind alle natürliche Veränderungen des menschlichen Körpers harmonische Veränderungen, und die Seele würkt in den Körper nicht nur alsdenn, wenn sie denselben willkührlich bewegt, sondern auch in allen übrigen Bewegungen, auch alsdenn, wenn man, den Einfluß der Seele in den Körper, durch die Erfahrung gar nicht merken kan. 2) Der menschliche Körper ist, die Ursach und die würkende Ursach, aller natürlichen Veränderungen der Seele. In der Seele kan keine Veränderung so groß oder so klein, so erheblich oder so unerheblich seyn, welche, wenn sie natürlich ist, nicht ihrer Würklichkeit nach, in den thätigen Kräften des Körpers, solte gegründet seyn. Folglich werden, alle natürlichen Vorstellungen der Seele, samt ihrer verschiedenen Klarheit und allen übrigen Abänderungen, desgleichen alle Begierden und Verabscheuungen, von dem Körper verursacht und gewürkt. Und es sind also, alle natürliche Veränderungen der menschlichen Seele, harmonisch, und es würkt der Körper nicht nur alsdenn in die Seele, wenn sie empfindet, sondern auch alsdenn, wenn man es durch die Erfahrung nicht merken kan, daß er in die Seele würke. Es ist demnach eine ganz allgemeine Gemeinschaft zwischen Leib und Seele, indem weder in der Seele, noch in dem Körper, eine einzige natürliche Veränderung angetroffen wird, an welcher nicht der andere Theil einen thätigen und würksamen Antheil nimt §. 442. 3) Indem die menschliche Seele eine so nahe unmittelbare und zureichende Ursach der natürlichen Veränderungen des Körpers, und der Körper der natürlichen Veränderungen der Seele ist: so sind

diese

diese beyden Dinge auch, durch einen so starken und festen würkenden Zusammenhang verbunden, als nur irgends in einer Welt unter ihnen stat finden kan. Das Band zwischen ihnen ist nicht nur leicht geknüpft, sondern es ist so fest zusammengeschnürt, als möglich. Die Beweise dieser Sätze sind in der Cosmologie dagewesen, und wir wollen nur noch bemerken, daß hier der Ort wäre, wo gefragt werden könnte, wie dieser würkende Zusammenhang zwischen Leib und Seele erklärt werden müsse? ob diese beyden Dinge durch einen physischen Einfluß in einander würken, oder durch die vorherbestimte Uebereinstimmung, oder ob sie nur gelegentliche Ursachen von einander sind? Allein ich habe in der Cosmologie schon den Grund angeführt, warum ich mich in meiner Metaphysik gar nicht, in die Untersuchung dieser Materie, einlasse.

§. 759.

Zum andern sind Leib und Seele, auch ihrer Möglichkeit nach, in einem so hohen Grade mit einander verbunden, als nur irgends ein paar Dinge, in dieser Absicht, in der besten Welt verknüpft seyn können §. 443. Leib und Seele sind nicht nur ihrer Würklichkeit nach in einander gegründet, sondern auch ihrer Möglichkeit nach. Und man kan also sagen, daß eben deswegen, eben diese und keine andere Vorstellungen und Begierden, in der Seele möglich sind, weil ihr Körper eben so und nicht anders möglich ist; und daß eben deswegen, eben diese und keine andere Bewegungen, in dem menschlichen Körper möglich sind, weil die Seele eben so und nicht anders möglich ist. Gleichwie die ganze Würklichkeit der Seele nicht stat finden könnte, wenn sie nicht in der Würklichkeit ihres Körpers gegründet wäre, und die Würklichkeit des Körpers nur stat finden kan, wenn die Seele ausser und neben ihm so und nicht anders würklich ist: also verhält es sich auch so, mit den Möglichkeiten dieser beyden Dinge. Die Seele kan unmöglich so möglich seyn, als sie es in der That ist, wenn nicht eben ein solcher menschlicher Körper ausser ihr möglich wäre, als in der That möglich

lich ist. Und eben so wenig könnte der menschliche Körper eben so möglich seyn, als er es ist, wenn nicht ausser ihm eben eine solche Seele möglich wäre, als es in der That ist. Wenn man menschlich von GOtt reden darf, so kan man daher sagen, daß GOtt schon in dem Reiche der Möglichkeit, aus der Möglichkeit einer jedweden menschlichen Seele, erkannt habe, welcher unter allen möglichen menschlichen Körpern der ihrige sey, indem kein anderer möglicher menschlicher Körper mit ihr so genau verbunden werden könnte, als eben der ihrige. Es würde der Möglichkeit der Seele, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, zuwider seyn, wenn ein anderer Körper mit ihr verbunden würde; und es würde der Möglichkeit des Körpers zuwider laufen, wenn eine andere Seele mit ihm verbunden würde. Und gleichwie Leib und Seele ihren Würklichkeiten nach, die so genau mit einander verbunden sind, Einen würklichen Menschen ausmachen; also machen sie, durch die genaue Verbindung ihrer Möglichkeiten, das Wesen Eines Menschen aus, oder Einen möglichen Menschen.

§. 760.

Zum dritten ist, zwischen der menschlichen Seele und ihrem Körper, der allergröste Zusammenhang, welcher auf dem gegenseitigen Nutzen beruhet, den sie einander verschaffen, anzutreffen, so weit als es nemlich in der besten Welt möglich ist §. 444. Denn was, einmal, die Seele betrift, so ist sie ihrem Körper so nützlich als möglich, und sie schaft ihm in der That so viel Nutzen, als es in der besten Welt möglich ist. Alle Vollkommenheiten des Leibes sind, so wohl ihrer Möglichkeit, als auch ihrer Würklichkeit nach, in der Seele und dem Verhältnisse derselben gegen den Körper gegründet §. 759. 758. und der Körper des Menschen würde nicht so vollkommen seyn und werden, wenn er nicht mit eben der menschlichen Seele und keiner andern verbunden wäre. Die Erfahrung bestätiget dieses, in sehr vielen Fällen, aufs unleugbarste. Wenn die Seele im Tode von dem Körper getrennt wird, so verliehrt er alle seine erheblichen

Voll-

Vollkommenheiten. Eine gesunde und muntere Seele macht, auch den Körper, gesund und munter. Die Geschicklichkeiten der Seele breiten sich, bis in den Körper, aus. Auf der andern Seite ist auch der Körper der Seele so nützlich, und schaft ihr so vielen Nutzen, als in der besten Welt möglich ist. Alle Vollkommenheiten der Seele sind, ihrer Möglichkeit und Würklichkeit nach, in dem Körper, und seinem Verhältnisse gegen die Seele, gegründet §. 759. 758. und die Seele würde nicht so vollkommen seyn und werden, als sie ist und wird, wenn sie nicht eben mit diesem und keinem andern Körper verbunden wäre. Die Gesundheit und Munterkeit des Körpers befördert, die Gesundheit und Munterkeit der Seele. Die Vollkommenheit der Werkzeuge der Sinne befördert, die Vollkommenheit der Erkenntniß und der Erkenntnißkräfte. Und so lehrt die Erfahrung noch in mehrern Fällen, wie nützlich der Körper der Seele sey. Wir leugnen nicht, daß Leib und Seele einander nicht auch schädlich und nachtheilig seyn solten. Die Seele wird in vielen Stücken, durch den Körper, und dessen Krankheiten, Fehler und andere Unvollkommenheiten, unvollkommen, und eben so leidet auch der Körper, wenn die Seele unvollkommen ist. Allein demohnerachtet muß man sagen, daß Leib und Seele einander in ihrer Vollkommenheit so sehr beförderlich sind, als in der besten Welt möglich ist. Und gleichwie, in einem vollkommenern Körper, auch eine vollkommenere Seele wohnt; also wohnt auch eine vollkommenere Seele in einem vollkommenern Körper. Wir reden hier von den Vollkommenheiten des Körpers, welche auf eine nähere Art zu der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper gehören: denn freylich muß man gestehen, daß in einem dem äusserlichen Ansehen nach schönen Körper nicht allemal auch eine schöne Seele wohne.

§. 761.

In der vollkommensten Welt sind alle Dinge einander so sehr ähnlich und gleich, oder mit einem Worte in einem so hohen Grade einander gleichförmig, als es irgends

in

in einer Welt möglich ist §. 445. folglich muß auch viertens deswegen, zwischen der menschlichen Seele und ihrem Körper, der gröste Zusammenhang seyn, der zwischen ihnen möglich ist, weil sie einander im höchsten Grade gleichförmig sind. Die Seele ist ihrem Körper, und der Körper seiner Seele in einem so hohen Grade ähnlich, als Dinge von verschiedener Art einander seyn können. Und dahin kan man rechnen, daß mit den Vorstellungen der Seele materielle Bilder im Gehirn, und mit den Begierden der Seele ähnliche Bewegungen der Glieder und des ganzen Leibes, verbunden sind. Dumheit und Verstand, Freundlichkeit, Liebe, Haß, Boßheit, und alle Leidenschaften, werden so sichtbar auf dem Gesichte und überhaupt in dem Körper ausgedruckt, daß sie in demselben abgemalt, nach dem Leben getroffen, und gleichsam sichtbar werden. Folglich ist die Seele so beschaffen wie der Körper, und der Körper eines jedweden Menschen, wie seine Seele. Und man kan mit Grunde annehmen, ob wir dieses gleich durch die Erfahrung nicht völlig einsehen, daß zwischen einer jedweden Seele und ihrem Leibe eine so grosse und vollkommene Aehnlichkeit sey, daß kein anderer menschlicher Körper sich, der Beschaffenheit nach, eben so genau und gut für dieselbe schicken solte, als eben der ihrige. Und eben dieses muß man auch von der Gleichheit sagen, welche zwischen Leib und Seele so groß ist, als sie irgends zwischen Dingen von verschiedener Art seyn kan. Je grösser und stärker die Kräfte der Seele sind, desto grösser und stärker sind auch die Kräfte des Körpers, die mit ihnen in Verbindung stehen; je schwächer aber jene sind, desto schwächer sind auch diese. Je stärker und schwächer die Vorstellungen und Begierden der Seele sind, desto stärker und schwächer sind auch die harmonischen Veränderungen und Bewegungen des Leibes, und umgekehrt. Kleine Kinder haben noch sehr schwache Seelenkräfte, wie schwach aber ist nicht auch der Körper? Wenn eine Krankheit den Körper schwächt, so schwächt sie auch die Seele. In den Gemüthsbewegungen wird der Körper sehr stark und heftig

bewegt, und je stärker die Bewegung der Werkzeuge der Sinne ist, desto grösser sind auch die Empfindungen. Und wer auf seine eigene Erfahrungen Achtung gibt, der wird noch viel mehrere besondere Proben, von der ungemeinen Gleichförmigkeit der menschlichen Seele mit ihrem Körper, entdecken können. Und man kan sagen, daß eben so viel verschiedene menschliche Körper möglich sind, als Seelen, dergestalt daß nur, für eine jedwede menschliche Seele, ein einziger unter allen menschlichen Körpern sich recht schicke, weil er ihr am gleichförmigsten ist, und daß es unmöglich sey, daß auch nur zwey menschliche Körper möglich seyn solten, welche sich für eine gewisse menschliche Seele im gleichen Grade schicken, und derselben im gleichen Grade angemessen seyn solten.

§. 762.

Zum fünften ist, eine jedwede menschliche Seele mit ihrem Leibe, auch im möglichsten Grade, als ein Zweck mit seinem Mittel, verbunden, wenn wir einen weisen Urheber der ganzen Welt voraussetzen §. 446. Man kan also, zweyerley, annehmen. Einmal, daß die Seele und ihre möglichste Vollkommenheit ein Zweck sey, welcher durch den Körper befördert und erhalten werden soll. Der Körper ist ja der Seele im höchsten Grade nützlich §. 760. und wenn man nun voraussetzt, daß der Mensch das Werk eines weisen Urhebers sey, so muß man sagen, daß dieser Urheber, einer jedweden menschlichen Seele, eben deswegen, einen ihr gemässen Körper, gegeben habe, damit sie so viele und grosse Vollkommenheiten erlange, als es in der besten Welt möglich ist. Wir sehen auch aus der Erfahrung, daß wir unsern Körper beständig und auf eine unendlich mannigfaltige Art brauchen, um die verschiedenen Vollkommenheiten unserer Seele zu erlangen, was so wohl die Erkenntnißkraft, als auch die Begehrungskraft derselben betrift. Wir lesen und hören, damit wir unsere Erkenntniß verbessern u. s. w. Allein die Seele ist auch zum andern ein Mittel, welches zur Absicht hat, die Vollkommenheit des menschlichen Leibes so

sehr

sehr zu befördern, als es möglich ist. Sie ist ja ihrem Körper im höchsten Grade nützlich §. 760. Wenn man nun voraussetzt, daß der Mensch von einem weisen Urheber seine Würklichkeit und Einrichtung bekommen habe: so muß man sagen, daß derselbe einen jedweden menschlichen Körper auch deswegen mit einer Seele verbunden habe, damit derselbe vermittelst der Seele eine so grosse Vollkommenheit erlange, als in der besten Welt möglich ist. Die Erfahrung lehrt uns auch, daß wir unsere Seele unendlich ofte, zum Vortheil unseres Körpers, brauchen, und daß wir so ofte unrecht handeln, als wir es nicht thun. Wir ersinnen die verschiedenen Mittel, die mannigfaltigen Vollkommenheiten unseres Körpers zu erlangen; wir überlegen, was dem Körper schädlich oder nützlich ist, und richten darnach die mannigfaltigen willkührlichen Bewegungen des Leibes ein u. s. w. Nach der weisen Einrichtung des Urhebers unserer Natur, soll also nicht etwa unsere Seele sich bloß von dem Körper dienen lassen, und demselben seine mannigfaltigen Dienste gar nicht wieder vergelten, sondern sie soll dem Körper wiederum dienen, und sein bestes aufs möglichste befördern.

§. 763.

Zum sechsten gehört auch, zu der vortreflichen Uebereinstimmung einer menschlichen Seele mit ihrem Körper, daß die Seele das Muster und Original ist, nach welchem der Körper als eine Copie eingerichtet ist §. 447. Hier muß allerdings vorausgesetzt werden, daß der Mensch von einem weisesten Urheber seinen Ursprung genommen habe. Da nun die grosse Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit, in welcher der Körper mit der Seele steht, eine Vollkommenheit des Menschen ist §. 761. so muß man sagen, daß GOtt diese Vollkommenheit zur Absicht gehabt, und daß er also eben deswegen, den menschlichen Körper, so und nicht anders eingerichtet habe, damit er seiner Seele so gleichförmig sey, als möglich. GOtt hat die Seele, und ihre ganze Einrichtung, als das Original angenommen, nach welchem er den Körper eingerichtet hat; oder er hat die ganze Anlage

der Seele als den Plan betrachtet, nach welchem er das ganze Gebäude des menschlichen Leibes aufgeführt hat. Daher kan man sagen, daß die ganze Seele durch ihren Körper, als in einer Statue, oder als in einem Gemälde, abgebildet, oder als durch eine hieroglyphische Figur ausgedruckt sey. Und wenn wir den menschlichen Körper recht genau kennen lernen, so können wir in demselben, als in einem Abdrucke, die Beschaffenheit der menschlichen Seele erblicken. So erscheinen also durch ihren Körper die menschlichen Seelen in der Körperwelt, und es wird eben dadurch die Geisterwelt in der Körperwelt gleichsam sichtbar.

§. 764.

Siebendens ist auch die menschliche Seele mit ihrem Körper, durch den grösten bezeichnenden Zusammenhang, verbunden, der in der besten Welt möglich ist §. 448. Die Seele, und die Veränderungen derselben, sind Zeichen der Veränderungen des Körpers; und der Körper, samt seinen Einrichtungen und Veränderungen, ist ein Zeichen der Seele. Daher können wir einem Menschen, den Verstand und die Dumheit, an seinen Augen ansehen; wir können seine Liebe, seinen Haß, und seine Leidenschaften überhaupt in seinem Gesichte lesen u. s. w. Folglich sind alle die Wissenschaften, welche Regeln enthalten, wie man den Menschen aus seinen Gesichtszügen, und andern Beschaffenheiten und Veränderungen seines Körpers, soll kennen lernen, überhaupt nicht zu verwerfen, ob sie gleich mit vielen Träumereyen angefült sind. Wir wissen ja aus der täglichen Erfahrung, daß wir, die Gedanken und Gesinnungen anderer Menschen, unmöglich anders errathen können, als vermittelst ihres Körpers, und der Veränderungen desselben. Folglich bedienen wir uns in der That, in unzählig vielen Fällen, des Körpers als eines Zeichens, um die Seele und ihre Veränderungen zu erkennen.

§. 765.

Diese ganze vortrefliche, grosse und mannigfaltige Uebereinstimmung der menschlichen Seele mit ihrem Körper,

die

die ich bisher beschrieben habe, gehört mit, als ein sehr wichtiges Stück, zu der Uebereinstimmung des Reichs der Gnaden mit dem Reiche der Natur, welche in der besten Welt angetroffen wird §. 450. Die menschliche Seele ist ein Geist, und gehört also mit zu der Geisterwelt, und der menschliche Körper ist ein Theil der Körperwelt. Die vernünftigen Thiere, welche in der Welt angetroffen werden, sind die merklichsten und festesten Bänder, durch welche die Geisterwelt mit der Körperwelt recht genau verknüpft ist; oder sie sind gleichsam die Oerter in der Welt, wo das Reich der Geister mit dem Reiche der Körper, zunächst und unmittelbar grenzt und zusammenstößt. Folglich fließt auch in dem Menschen, als einem Thiere, welches aus einem Geiste und aus einem Körper zusammengesetzt ist, das Reich der Gnaden mit dem Reiche der Natur zusammen. Und da die menschliche Seele, mit ihrem Leibe, in einer so grossen und mannigfaltigen Uebereinstimmung steht; so stimt auch eben deswegen in dem Menschen, als in Einer Person, oder als in einem Subjecte, die Geisterwelt mit der Körperwelt, das Reich der Gnaden mit dem Reiche der Natur, in einem solchen Grade überein, daß man den Menschen gleichsam, eine recht sichtbare und merkliche Verbindung und Uebereinstimmung der Geisterwelt mit der Körperwelt, nennen kan. Alles dasjenige, was ich §. 450. überhaupt von der Uebereinstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden gesagt habe, kan also auf den Menschen, und auf die Verbindung seiner Seele mit dem Körper, auf eine sehr nützliche Art angewendet werden.

* *

Das dritte Kapitel.

Von der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit der menschlichen Seele.

§. 766.

Die Frage: worin die Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit der Menschen, samt ihrer mannigfaltigen Verän-

derung, bestehe? ist eine der nöthigsten, nützlichsten und wichtigsten Fragen. Alle unser Dichten und Trachten geht auf unsere Glückseeligkeit, und wir sollen auch beständig, unsere Glückseeligkeit, suchen und vermehren. Allein, die falschen Begriffe, die wir uns von der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit machen, sind schuld daran, daß die wenigsten Menschen die wahre Glückseeligkeit suchen, und noch viel weniger erlangen. Wir wollen uns demnach bemühen, uns einen richtigen, fruchtbaren und ausführlichen Begrif von der menschlichen Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit zu machen. Und da nun unleugbar ist, daß die Glückseeligkeit in dem Besitze gewisser Vollkommenheiten und Güter, und die Unglückseeligkeit in dem Besitze gewisser Unvollkommenheiten und Uebel bestehe: so müssen wir erst zum voraus, eine vierfache Eintheilung der menschlichen Güter und Uebel, untersuchen, in so weit dieselben nemlich die Seele betreffen. Die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Leibes gehören in eine andere Wissenschaft, als die Psychologie. Einmal, alle Güter und Uebel der menschlichen Seele sind, entweder schlechterdings nothwendig, oder zufällig. Die schlechterdings nothwendigen Güter bestehen, in den wesentlichen und schlechterdings nothwendigen Vollkommenheiten der menschlichen Seele, wohin z. E. die Vermögen der Seele gehören, in so ferne sie Möglichkeiten gewisser Realitäten sind. Die zufälligen Güter aber sind, die zufälligen Vollkommenheiten der Seele und ihre Ursachen, z. E. die Deutlichkeit der Erkenntniß, der Gebrauch des Verstandes und der Freyheit. Die schlechterdings nothwendigen Uebel der menschlichen Seele bestehen, in ihren schlechterdings nothwendigen Unvollkommenheiten, und den Gründen derselben, z. E. die wesentlichen und ganz unveränderlichen Schranken der menschlichen Vernunft. Die zufälligen Uebel sind die zufälligen Unvollkommenheiten der Seele, und die Ursachen derselben, z. E. die vermeidlichen Irrthümer, und andere vermeidliche Unvollkommenheiten der Erkenntniß. Zum andern gibt es natürliche Güter und

Uebel,

Uebel, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der menschlichen Seele, welche durch die Kräfte ihrer eigenen Natur gewürkt werden, z. E. Tugend und Laster, Gelehrsamkeit und seichte Erkenntniß u. s. w. Es gibt aber auch übernatürliche Güter, von denen ein Weltweiser wenigstens die Möglichkeit einsieht, z. E. der seeligmachende Glaube. Man kan auch übernatürliche Uebel gedenken, nicht etwa, als wenn GOtt, durch ein Wunderwerk, ein Uebel, in so ferne es böse ist, würken könte, sondern weil übernatürlich etwas gewürkt werden kan, welches, vermöge der Zulassung GOttes, einer menschlichen Seele in gewisser Absicht nachtheilig seyn kan, z. E. wenn GOtt eine menschliche Seele übernatürlich straft. Zum dritten gibt es innerliche Güter und Uebel der menschlichen Seele, welche zu ihrem innerlichen Zustande gehören, z. E. Gelehrsamkeit und tugendhafte Gesinnung, seichte irrige Erkenntniß und lasterhafte Gesinnung; und das sind die einheimischen Güter und Uebel: es gibt aber auch äusserliche Güter und Uebel der menschlichen Seele, z. E. Ehre und Schande §. 637. Und viertens sind alle Güter und Uebel der menschlichen Seele im weitern Verstande moralisch, welche mit der Freyheit derselben in einer nähern und merklichen Verbindung stehen §. 713. Die Güter und Uebel der menschlichen Seele aber, die nicht moralisch sind, sind diejenigen, die zufällig sind, aber mit dem freyen Willen in keiner nähern Verbindung stehen, z. E. ein guter Gebrauch des Verstandes ist ofte bey uns nicht moralisch, und eben so wenig ist die Verrückung manchmal ein moralisch Uebel. Kein schlechterdings nothwendiges Gut oder Uebel ist moralisch. §. 709.

§. 767.

Was bey einem Geiste moralisch ist, das steht, mit seinem freyen Willen in einer nähern Verbindung. §. 713. Nun kan etwas mit einem andern in Verbindung stehen, wenn es entweder der Grund desselben, oder die Folge, oder beydes zugleich ist. §. 18. Was also moralisch im weitern Verstande ist, das ist entweder ein näherer Grund der Frey-

heit und eines gewissen moralischen Zustandes, oder eine nähere Folge, oder beydes zugleich. Dasjenige, was mit der Freyheit, als eine Folge und Würkung, auf eine nähere Art verbunden ist, das wird **im engern Verstande moralisch** genannt. Die Wiedergeburth so wohl, als auch die Erbsünde sind im weitern Verstande moralisch; weil sie ohne freyen Willen, in keinem Menschen, stat finden können: allein sie sind keine Würkungen des freyen Willens des Menschen, sondern vorläufige Stücke, durch welche, als durch Ursachen, der freye Wille auf eine gewisse Weise bestimt wird, daß daher gewisse moralische Zustände entstehen. Die erste ist ein Gut, welches moralisch ist, wenn das Wort in der weitern Bedeutung gebraucht wird, und die letztere ist ein moralisches Uebel im weitern Verstande. **Ein moralisches Gut im engern Verstande** ist ein Gut, welches auf eine nähere Art von der Freyheit abhanget; oder welches, als eine Würkung, auf eine nähere Art in der Freyheit gegründet ist, wie z. E. die Tugend was guts ist, und auf eine nähere Art von der Freyheit abhanget. Eben so sind auch, die Belohnungen unserer guten Handlungen, im engern Verstande moralische Güter. **Die Seeligkeit** ist das Vergnügen über den Besitz der Vollkommenheit, welche aus den moralischen Gütern im engern Verstande entsteht. Wir verstehen hier nicht bloß den ausnehmend grossen Grad der Seeligkeit, den die Tugendhaften in der Ewigkeit zu erwarten haben; sondern wir müssen die Erklärung so einrichten, daß sie auch, auf die geringern Grade der Seeligkeit in diesem Leben, angewendet werden kan. Und da weiß jedermann, daß man die Seeligkeit, als eine Folge und Würkung der Tugend und Frömmigkeit, betrachtet, und sie ist also eine Vollkommenheit, welche aus solchen Gütern entsteht, die im engern Verstande moralisch sind. Und wem kan unbekant seyn, daß der Seelige ein Vergnügen empfinden müsse, indem eben darin der Genuß der moralischen Güter im engern Verstande besteht. **Moralische Uebel im engern Verstande** sind alle Uebel, welche von

der

der Freyheit auf eine nähere Art abhangen, oder die, als Würkungen und Folgen, auf eine nähere Art mit der Freyheit verbunden sind, wie z. E. die Sünden und Laster, samt den Strafen derselben, dergleichen Uebel sind. Aus allen moralischen Uebeln entsteht, wie aus allen Uebeln §. 137. eine Unvollkommenheit, und die wird das **moralische Verderben** genennt. So verursacht die Erbsünde so wohl, als auch die würkliche Sünde, samt dem Laster, ein moralisches Verderben in dem Menschen. **Die Unseeligkeit**, oder die Verdamniß, ist der Verdruß, den ein vernünftiges Wesen empfindet, wenn es in sich ein moralisches Verderben gewahr wird, welches aus den moralischen Uebeln im engern Verstande entsteht. Wir rechnen nicht bloß hieher den ausnehmend hohen Grad der Verdamniß, der den Lasterhaften in der Ewigkeit bevorsteht; sondern wir reden zugleich von den kleinern Graden der Unseeligkeit, welche schon in diesem Leben stat finden können. Und da weiß jedermann, daß die Unseeligkeit in einer Unvollkommenheit bestehe, welche auf eine nähere Art aus der Freyheit ihren Ursprung nimt, und daß sie nichts bedeuten würde, wenn sie nicht gefühlt würde, oder wenn der Unseelige keinen Verdruß empfände.

§. 768.

Ausser den moralischen Gütern und Uebeln im engern Verstande, samt ihren Folgen, der Seeligkeit nemlich und der Unseeligkeit, kan es bey einem vernünftigen Wesen, noch andere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, geben, die zufällig sind, und das sind **die physischen Güter und Uebel**, wenn man dieses Wort, physisch, in der engern Bedeutung braucht: denn manchmal nimt man es so weitläuftig, daß man darunter alle zufällige Güter und Uebel versteht, und also auch die moralischen. Nemlich physische Güter sind alle Güter, die zufällig aber nicht moralisch sind, z. E. gesunde Vernunft, munterer Kopf u. s. w. Und physische Uebel sind alle Uebel, welche zufällig aber nicht moralisch sind, z. E. Blödsinnigkeit, angebohrne Dumheit u. s. w. **Die Wohlfarth** ist das Vergnügen über den Be-

sitz physischer Güter, und das **Elend** ist der Verdruß über den Besitz physischer Uebel. Diese Wörter werden freylich ofte in andern Bedeutungen genommen, allein es komt uns hier vornemlich auf die Sache selbst an. Und da schreibt man keinem Dinge eine Wohlfarth oder ein Elend, um der schlechterdings nothwendigen und metaphysischen Güter und Uebel willen, zu; sondern um der zufälligen willen. Und wenn jemand zufällige Güter besitzt, samt der daher entstehenden Vollkommenheit, er empfindet aber kein Vergnügen drüber, so kan man diesen Besitz zwar auch eine Wohlfarth nennnen, allein es fehlt alsdenn noch der Genuß. Der Begrif von der Wohlfart wird demnach fruchtbarer, wenn man ihn so einrichtet, wie ich gewiesen habe. Und eben so könnte man durch das Elend, schon den Besitz der physischen Uebel, und die daher entstehende Unvollkommenheit verstehen; allein der Begrif wird fruchtbarer und der Erfahrung gemässer, wenn man auch den Verdruß mit dahin rechnet, weil ein Uebel, welches keinen Verdruß verursacht, nicht empfunden wird, und es ist also dem Gefühle nach eben so gut, als wäre es gar nicht vorhanden. Und nun sind wir im Stande zu erklären, was die Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit sey. Nemlich die **Glückseeligkeit** ist der Inbegrif der Seeligkeit und der Wohlfarth, und die **Unglückseeligkeit** der Inbegrif der Unseeligkeit und des Elendes. Diese Wörter gehören auch unter diejenigen Wörter, deren Gebrauch sehr unbestimt ist. Unterdessen ist es doch am gewöhnlichsten, daß man nur vernünftig freyen Wesen eine Glückseeligkeit oder Unglückseeligkeit beylegt. Und da pflegt man einen elenden und tugendhaften Elenden nicht glückseelig zu nennen, weil ihm die Wohlfarth fehlt, ob er gleich seelig ist. Und eben so wenig nennt man ihn unglückseelig, weil er nicht unseelig obgleich elend ist. Eben so wird ein glücklicher Böswicht nicht glückseelig gepriesen, weil er die Wohlfarth ohne Seeligkeit besitzt, man nennt ihn auch nicht unglückseelig, weil er zwar unseelig aber nicht elend ist, in so ferne er nemlich ein glücklicher Böswicht ist.

§. 769.

§. 769.

Die Glückseeligkeit der menschlichen Seele kan niemals ganz rein seyn, sondern sie ist allemal mit vielen zufälligen Uebeln untermengt, weil die menschliche Seele ein endliches Ding ist §. 198. Darin sehe ich keinen Widerspruch, zu sagen, daß die menschliche Seele einen so hohen Grad der Glückseeligkeit haben könne, welcher mit gar keiner Unseeligkeit untermengt ist; allein keine Glückseeligkeit ist bey einem Menschen möglich, welche mit gar keinen zufälligen Uebeln untermengt wäre. Seeligkeit und Unseeligkeit, Wohlfarth und Elend, sind dergestalt unter einander gemengt, daß man nicht anders sagen kan, als daß die **menschliche Glückseeligkeit**, im Ganzen betrachtet, in nichts anders bestehe, als in dem Uebergewichte der Glückseeligkeit über die Unglückseeligkeit. Eben so besteht, die **menschliche Unglückseeligkeit**, in dem Uebergewichte der Unglückseeligkeit über die Glückseeligkeit. Denn kein Mensch kan so unglückseelig seyn, daß er gar keine zufälligen Güter mehr besitze §. 198. Das könnte vielleicht seyn, daß ein Mensch in einen so hohen Grad der Unseeligkeit versenkt würde, daß er gar keine Seeligkeit mehr habe. Allein das ist unmöglich, daß er gar keine zufälligen Vollkommenheiten mehr haben und geniessen solte. Die Erfahrung bestätiget wenigstens in diesem Leben, die Richtigkeit dieser Begriffe. Wo ist der glückseelige Mensch zu finden, der gar nicht unglückseelig, und der unglückseelige, der gar nicht glückseelig ist?

§. 770.

Es ist ohne Zweifel klar, daß die menschliche Seele, unendlich vieler verschiedener Grade der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit, fähig sey. Dasjenige vernünftige Wesen ist unstreitig das allerglückseeligste, welches alle mögliche Vollkommenheiten besitzt, und nicht die geringste Unvollkommenheit, und welches darüber das allergröste und allervollkommenste Vergnügen empfindet. Allein die menschliche Seele ist, eines solchen hohen Grades der Glückseeligkeit,

nicht

nicht fähig. Folglich müssen wir folgendergestalt schliessen: 1) Je mehrere moralische und physische Vollkommenheiten die Seele besitzt, und je weniger dergleichen Unvollkommenheiten; folglich je grösser der Zahl nach, das Uebergewicht der Vollkommenheiten über die Unvollkommenheiten, ist, desto glückseeliger ist die menschliche Seele. Und sie würde in dieser Absicht den höchsten Grad der Glückseeligkeit erreichen, wenn sie gar keine moralische Unvollkommenheiten hätte, sondern so viele moralische und physische Vollkommenheiten, und so wenige physische Unvollkommenheiten, als in ihr zusammen stat finden können. Im Gegentheil ist sie um so viel unglückseeliger, je mehrere moralische und physische Unvollkommenheiten, und je weniger dergleichen Vollkommenheiten sie besitzt; folglich je grösser der Zahl nach, das Uebergewicht der Unvollkommenheiten über die Vollkommenheiten, ist. 2) Je grössere moralische und physische Vollkommenheiten in der Seele angetroffen werden, und je kleinere dergleichen Unvollkommenheiten; folglich je grösser, auch in dieser Absicht, das Uebergewicht der Vollkommenheiten über die Unvollkommenheiten ist, desto grösser ist die Glückseeligkeit der menschlichen Seele. Sie ist aber um so viel unglückseeliger, je grössere moralische und physische Unvollkommenheiten sie besitzt, und je kleinere dergleichen Vollkommenheiten. Folglich je grösser das Uebergewicht der Unvollkommenheiten, der Grösse nach, über die Vollkommenheiten ist. 3) Je grösser und vollkommener ihr Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheit ist, und mit je wenigern und kleinern Mißvergnügen über ihre eigene Vollkommenheit es vermischt ist, desto glückseeliger ist die menschliche Seele. Sie kan in manchen Augenblicken, ihrem Gefühl nach, einen höchsten Grad der Glückseeligkeit geniessen, wenn sie ein lebhaftes Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheiten empfindet, welches mit gar keinem Verdrusse über ihre eigene Unvollkommenheiten vermengt ist. Allein solche Empfindungen dauren, in diesem Leben, nicht lange. Je grösser im Gegentheil der Verdruß der Seele über ihre moralischen

ralischen und physischen Unvollkommenheiten ist, und mit je kleinerm Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheiten er untermengt ist, desto unglückseeliger ist sie ihrem Gefühl nach. Und da kan es allerdings Augenblicke geben, in denen sich die Seele, ihrer Empfindung nach, für die unglückseeligste Creatur halten muß, wenn sie nemlich einen so lebhaften Verdruß über sich selbst und ihre Unvollkommenheit empfindet, daß sie über denselben nicht das geringste Vergnügen über sich selbst fühlt. Hieraus ist also klar, woher es komt, daß viele Menschen oste ein kleines Gut, als ein wichtiges Stück ihrer Glückseeligkeit, und ein kleines Uebel, als einen wichtigen Theil ihrer Unglückseeligkeit, ansehen. Denn wenn ihnen jenes ein sehr grosses Vergnügen, und dieses ein sehr grosses Mißvergnügen verursacht, so können sie nicht anders urtheilen. Allein da dieses Vergnügen und Mißvergnügen zu groß für die Gegenstände, und eines Theils falsch ist; so ist es unvollkommen. Folglich vermehrt dieses Mißvergnügen zwar die Unglückseeligkeit eines Menschen, allein es ist doch klar, daß ein Mensch sich seinem Gefühl nach für glückseeliger oder unglückseeliger halten könne, als er es in der That ist.

§. 771.

Es fragt sich nunmehr, ob eine jedwede menschliche Seele, in einem jedweden Augenblicke ihrer Dauer, entweder glückseelig oder unglückseelig sey? Ehe wir diese Sache gründlich entscheiden können, müssen wir erst einen allgemeinen Satz darthun, nemlich, daß es schlechterdings ungereimt zu sagen sey, es könne ein Ding gut und böse zugleich, und zwar im gleichen Grade, seyn. Gesetzt, es sey ein Ding gut und böse zugleich, es habe Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, wie alle endliche Dinge dergestalt beschaffen sind §. 199. Gesetzt, man rechne alle seine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten vollkommen zusammen, und es fände sich, daß die Summe der erstern, der Summe der andern, völlig gleich wäre: so wäre dieses Ding ein Ding, welches gut und böse zugleich

und

und zwar im gleichen Grade ist. Es fragt sich, ob ein solches Ding möglich, oder wohl gar würklich sey? Und da behaupten wir, daß dieses schlechterdings nicht angehe. Denn da ein solches Ding eines Theils böse ist, so hat es nicht den höchsten Grad der Realität und Vollkommenheit, und es ist demnach eingeschränkt und endlich §. 190. 191. folglich ist es auch ein zufälliges Ding §. 193. Was zufällig ist, dessen Gegentheil ist möglich §. 105. Folglich würde von einem solchen Dinge ein Gegentheil möglich seyn, und zwar müste dieses Gegentheil ausser ihm möglich und würklich seyn können: denn in keinem Dinge selbst kan, sein Gegentheil, stat finden. §. 79. Folglich wenn ein Ding gut und böse zugleich im gleichen Grade möglich wäre, so wäre ausser ihm ein Ding möglich, welches ihm entgegengesetzt wäre, und von welchem also verneinet werden müste, was von ihm bejahet, und bejahet, was von ihm verneinet würde. Folglich hätte es einen Grad der Unvollkommenheit, der dem Grade der Vollkommenheit dieses Dinges, wovon geredet wird, gleich wäre, und einen Grad der Vollkommenheit, welcher dem Grade der Unvollkommenheit desselben gleich wäre. Folglich wären zwey Dinge ausser einander möglich, welche, dem Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach, einander völlig gleich wären, und das ist schlechterdings unmöglich §. 211. Gesetzt, die Vollkommenheit eines Dinges sey viere gleich, und seine Unvollkommenheit auch viere: denn es soll ja gut und böse zugleich im gleichen Grade seyn. Seinem Gegentheile fehlt vier Grad Vollkommenheit, das ist, seine Unvollkommenheit ist so groß als viere; und es fehlt ihm auch vier Grad Unvollkommenheit, das ist, seine Vollkommenheit ist viere gleich. Es lehrt demnach der Augenschein, daß das Gegentheil eines Dinges, welches gut und böse zugleich im gleichen Grade wäre, demselben an Vollkommenheit oder Realität vollkommen gleich seyn müste. Da es nun aber ausser ihm möglich und würklich seyn müste, so ist ein solches Ding offenbar, dem Satze des Unterschiedes aller ausser

einander

einander befindlichen möglichen Dinge zuwider, und man kan also dergleichen Dinge gar nicht annehmen. Folglich sind alle endliche Dinge entweder mehr gut als böse, und die werden von ihrem grössern Theile schlechtweg gute Dinge genennt; oder sie sind mehr böse als gut, und die werden ebenfals schlechtweg böse genennt, weil sie gröstentheils böse sind. Diese Untersuchungen scheinen vielleicht manchen spitzfindig zu seyn, allein wir werden ihren grossen Nutzen, und ihre ungemeine Fruchbarkeit, alsobald gewahr werden.

§. 772.

Eine jedwede menschliche Seele, sie mag nun den Gebrauch der Vernunft und Freyheit besitzen oder nicht, ist eine endliche Substanz §. 739. Folglich kan sie niemals in einem Zustande sich befinden, in welchem sie weder vollkommen noch unvollkommen wäre §. 650. eben so wenig als in einem Zustande, in welchem sie vollkommen und unvollkommen zugleich, und zwar im gleichen Grade wäre §. 771. Folglich ist eine jedwede menschliche Seele entweder mehr vollkommen als unvollkommen, oder mehr unvollkommen als vollkommen §. 771. In dem ersten Falle befindet sie sich in dem Zustande der Wohlfarth, in dem andern aber in dem Stande des Elendes §. 786. Folglich muß man eben dieses von den Seelen der Kinder, der Wahnwitzigen, und von allen menschlichen Seelen ohne Ausnahme sagen. Was aber diejenigen Seelen der Menschen betrift, welche den Gebrauch der Freyheit haben, so sind sie einer Glückseeligkeit fähig, und folglich muß man von ihnen behaupten, daß sie entweder glückseelig oder unglückseelig sind. Denn sie sind, wie gleich jetzo erwiesen worden, entweder in einem Zustande der Wohlfarth, oder in einem Zustande des Elendes. Ausserdem haben sie nun noch die Moralität oder Sittlichkeit, weil sie den Gebrauch ihrer Freyheit besitzen. Diese Moralität kan in ihnen nicht ganz gleichgültig seyn §. 650. sie kan aber auch nicht im gleichen Grade gut und böse seyn §. 771. Folglich ist sie moralisch entweder mehr vollkommen als unvollkommen, oder umgekehrt. Folglich

ist

ist eine jedwede menschliche Seele, in einem jedweden Augenblicke ihrer Dauer, wenn sie den Gebrauch ihrer Freyheit hat, entweder seelig oder unseelig §. 767. Und es ist demnach klar, daß eine jedwede menschliche Seele, die den Gebrauch ihrer Freyheit hat, entweder glückseelig oder unglückseelig sey §. 768. Es gibt also weder in diesem Leben, noch in jenem, gleichsam einen Mittelstand, von welchem man sagen könnte, daß die menschliche Seele in demselben weder wohl noch elend, weder seelig noch unseelig, weder glückseelig noch unglückseelig wäre.

§. 773.

Die menschliche Seele mag sich in einem Zustande befinden, in welchem sie will, so wird sie, wie alle endliche würkliche Dinge, beständig verändert. Keine ihrer Veränderungen, es mögen nun Handlungen oder Leiden seyn, kan weder gut noch böse seyn §. 650. und eben so wenig kan eine einzige derselben gut und böse zugleich im gleichen Grade seyn §. 771. Folglich ist eine jede Veränderung der menschlichen Seele, entweder mehr gut oder böse, oder mehr böse als gut. Ist das erste, so trägt sie mehr zur Vermehrung der Vollkommenheit der Seele bey als der Unvollkommenheit, und wenn es eine moralische Veränderung ist, so vermehrt sie die Seeligkeit. Eine solche Veränderung wird schlechthin gut genennt, und sie vermehrt die Glückseeligkeit. In dem andern Falle trägt sie mehr zur Vermehrung der Unvollkommenheit als Vollkommenheit bey, und wenn es eine moralische Veränderung ist, so vermehrt sie die Unseeligkeit. Eine solche Veränderung wird schlechthin böse genennt, und sie vermehrt die Unglückseeligkeit. Folglich kan die menschliche Seele keine Handlung vornehmen, und keine Veränderung leiden, welche nicht entweder ihre Glückseeligkeit oder Unglückseeligkeit vermehren solte. Sie kan niemals in der Glückseeligkeit stille stehen, wenn sie in derselben nicht wächst, so nimt sie in ihr ab. Denn wenn sie stille stehen könnte: so müste die Veränderung, die zu der Zeit in ihr würklich wäre, entweder weder gut noch böse seyn,

und

und also weder die Glückseeligkeit vermehren noch vermindern; oder sie müste gleich viel zur Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit beytragen, beydes aber ist ungereimt. Dieser Satz ist in der Sittenlehre von der äusserſten Wichtigkeit, indem es eine der grösten Wahrheiten ist, daß keine menschliche Handlung sey, die nicht entweder gut oder böse wäre; oder die nicht entweder den Menschen glückseeliger oder unglückseeliger machen solte, und daß also die Meinung von der Gleichgültigkeit einiger Handlungen ungereimt sey.

§. 774.

Einige Weltweise erklären, die Glückseeligkeit, durch einen ununterbrochenen Fortgang oder Wachsthum in der Vollkommenheit; und die Unglückseeligkeit, durch einen ununterbrochenen Wachsthum in der Unvollkommenheit. Nun kan man zwar zugestehen, daß die Vermehrung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, in der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit, stat finden könne: allein wenn man diese Begriffe mit meinen bisherigen Untersuchungen vergleicht; so kan ein jeder von selbst einsehen, daß sie die Sache nicht genau genung erklären. Sie geben uns aber doch eine Gelegenheit, noch eine wichtige Betrachtung, über die menschliche Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit, anzustellen. Diese Begriffe nemlich scheinen sagen zu wollen, daß ein Mensch, der einmal glückseelig oder unglückseelig geworden, es ewig bleibe. Und die meisten stehn auch in den Gedanken, als wenn es unmöglich sey, daß ein Mensch, der, sonderlich nach dem Tode, einmal glückseelig geworden, wiederum unglückseelig werden; und daß derjenige, der einmal unglückseelig geworden, wiederum glückseelig werden solle. Wir wollen uns demnach überzeugen, daß alle menschliche Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit veränderlich sey. Die menschliche Seele ist ja ein endliches und zufälliges Ding §. 739. und kan also wohl etwas in ihr würklich seyn, welches nicht veränderlich wäre? Ihre Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit beruhet ja auf unendlich vielen äusserlichen und innerlichen Ursachen, die zufällig sind, sonderlich auf den freyen Handlungen, und was für Abwechselungen sind

alle diese Dinge nicht unterworfen? Und da kein Stillstand, in der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit der Seele, möglich ist §. 773. so wird sie beständig entweder vermehrt, oder vermindert. Sonderlich aber ist zu merken, einmal, daß eine menschliche Seele, welche glückseelig ist, wiederum unglückseelig werden könne: indem es in ihrer Freyheit steht, an stat der guten Handlungen böse vorzunehmen. Vielleicht aber kan es einen gewissen Grad der Glückseeligkeit geben, der so beschaffen ist, daß es der menschlichen Seele, wenn sie ihn erreicht hat, hypothetisch unmöglich wird, wiederum unglückseelig zu werden. Und alsdenn hätte man eine Glückseeligkeit erreicht, in deren Besitz man vollkommen sicher seyn könnte. Es würde zwar dieser Grad der Glückseeligkeit allemal zufällig bleiben, und also würde es allemal an und vor sich betrachtet möglich bleiben, daß er verlohren gienge. Allein was an sich möglich ist, geschieht deswegen noch nicht. Ob es nun einen solchen Grad der menschlichen Glückseeligkeit gebe, das läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen. Zum andern muß man eben dieses, von der menschlichen Unglückseeligkeit, sagen. Denn es beruhet dieselbe vornemlich, auf den moralischen bösen Handlungen. Da diese nun frey sind, so kan der Mensch stat derselben gute Handlungen thun, und folglich kan ein jedweder unglückseeliger Mensch glückseelig werden. Vielleicht aber gibt es einen gewissen Grad der Unglückseeligkeit, welcher so beschaffen ist, daß es dem Menschen, der ihn einmal erreicht hat, hypothetisch unmöglich wird, glückseelig zu werden. Alsdenn wäre der Mensch in eine Unglückseeligkeit versunken, aus welcher er in alle Ewigkeit nicht würde errettet werden. Ob es aber einen solchen Grad der menschlichen Unglückseeligkeit gebe, das läßt sich schwerlich ausmachen. So viel ist unleugbar, daß alle menschliche Unglückseeligkeit, sie mag auch so groß seyn als sie will, an und vor sich selbst betrachtet zufällig sey, und es bleibt demnach an sich allemal möglich, daß der unglückseelige Mensch aus einer jedweden Art, und aus einem jedweden Grade der menschlichen Unglückseeligkeit, errettet, und von demselben befreyet werde.

Das

Das vierte Capitel,
von dem
Ursprunge der menschlichen Seele.

§. 775.

Die Frage, von dem Ursprunge der menschlichen Seele, ist mehr artig und neugierig, als nützlich. Ihre Entscheidung hat nicht den geringsten merklichen Einfluß, in die Beförderung und Erhaltung der menschlichen Glückseeligkeit, und weder die Sittenlehre, noch die Arzneygelahrheit, noch irgends eine andere practische Wissenschaft und Kunst hanget, von der Untersuchung des Ursprungs der menschlichen Seele, ab. Das Practische in der ganzen menschlichen Erkenntniß erfodert, von der Lehre von der menschlichen Seele, weiter nichts, als daß sie die verschiedenen Kräfte der Seele aufs genaueste untersuche, und das kan geschehen, ohne daß wir wissen, wie die Seele ihren Ursprung genommen hat. Unterdessen da unsere Seele, der wichtigste Theil von uns, ist; so ist es eine erlaubte und anständige Neugierigkeit, wenn man ein Verlangen trägt zu wissen, wie sie ihren Ursprung genommen habe. Wir Menschen können davon sehr wenig sagen, und ich will die verschiedenen Meinungen der Weltweisen von dieser Sache erzehlen, und sie beurtheilen, so viel als es in der Kürze geschehen kan.

§. 776.

Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch gezeuget und gebohren wird, und es ist unleugbar, daß die menschliche Seele durch die Zeugung und Geburt eben denjenigen Körper bekomme, den wir auf diesem Erdboden und in diesem Leben haben. Dieser Körper mag nun vorher in einer andern Gestalt, oder als eine rohe und ungeformte Materie, oder irgends auf eine andere Art da gewesen seyn; so ist doch so viel gewiß, daß er die gegenwärtige Ausbildung, Gestalt und Einrichtung, in der Zeugung erlanget, und wie dieses zugehe und erklärt werden könne, das muß in der Phy-

siologie untersucht werden. Nun wollen wir so schliessen: die menschliche Seele ist entweder schon, vor der Zeugung des Menschen, würklich vorhanden; oder sie wird, in dem Augenblicke der Zeugung, hervorgebracht; oder sie wird, einige Zeit nachher, würklich. Das erste ist, die Meinung der **Präexistentianer**. Ein Präexistentianer nimt an, daß die Seele eines jedweden Menschen, schon längst vor seiner Zeugung, in der Welt vorhanden gewesen. Und da kan er sich wieder, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan er annehmen, daß die Seele nicht von Ewigkeit her gewesen, sondern daß sie in der Zeit entstanden, entweder im Anfange der ganzen Welt, oder zu einer andern Zeit. Viele nehmen an, daß die ganze Welt einen Anfang genommen, und daß GOtt, gleich am ersten Schöpfungstage, alle Substanzen der Welt, und also auch alle menschliche Seelen, erschaffen habe. Zum andern kan er annehmen, daß die Seele von Ewigkeit her gewesen, und da behauptet er entweder zugleich, daß sie von Ewigkeit her als eine Würkung der göttlichen Kraft würklich gewesen, oder daß sie unabhänglich da gewesen. Das letzte ist ein grober Irrthum, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erwiesen werden wird. Ob es aber auch ein Irrthum sey, zu sagen, daß die menschliche Seele, oder ein anderes endliches Ding, von Ewigkeit her, als eine Würkung GOttes, vorhanden seyn könne, das wird ebenfals in der natürlichen Gottesgelahrheit untersucht werden.

§. 777.

Nun sind manche der Meinung, daß die Seele in dem Augenblicke der Zeugung oder nachher, währender Schwangerschaft der Mutter, entstehe. Meinem Bedünken nach kan man es wohl schwerlich, durch irgends einen Grund, wahrscheinlich machen, daß, wenn man annimt, die Seele eines Menschen sey vor seiner Zeugung nicht würklich gewesen, sie einige Zeit nach der Zeugung hervorgebracht werde. Denn wolte man sich darauf berufen, daß die Mutter erst nach einigen Wochen, seitdem sie schwanger

ge-

geworden, das Leben der Frucht fühle: so beweißt dieses nichts, weil es unleugbar ist, daß die Frucht schon vorher lebendig sey, ob gleich auf eine der Mutter unmerkliche Art. Es scheint es vielmehr die Ordnung der Natur zu erfodern, daß die Seele alsobald da seyn müsse, so bald ihr Körper würklich wird, folglich in dem Augenblicke der Zeugung: weil er schon in diesem Augenblicke einigermassen die Geschicklichkeit besitzt, die ein Körper haben muß, wenn er von einer Seele bewohnt werden soll. Diejenigen nun, welche behaupten, daß die Seele des Menschen in dem Augenblicke der Zeugung entstehe, erklären ihre Meinung auf eine doppelte Art. Einige sagen, daß sie in diesem Augenblicke aus Nichts hervorgebracht werde, und sie werden die **Inducianer** genennt. Wir werden in der natürlichen Gottesgelahrheit sehen, daß man durch die **Schöpfung** die Handlung verstehe, durch welche ein Ding aus Nichts gewürkt, oder hervorgebracht wird §. 175. Folglich behaupten die Inducianer, daß, wenn ein Mensch von seinen Eltern gezeugt wird, sein Leib durch den Saamen in den Leib der Mutter versetzt werde, um daselbst ausgebildet zu werden, und zu seiner Reife zu kommen, und daß seine Seele in demselben Augenblicke erschaffen, und in die genaueste Gemeinschaft mit dem Leibe versetzt werde. Sie nehmen also an, daß durch eine besondere Handlung der Körper in den Leib der Mutter versetzt werde, oder in demselben seine Anlage bekomme, und daß durch eine Schöpfung der Einwohner dieses Gebäudes hervorgebracht, und in seine Wohnung alsobald eingeführt werde. Andere aber nehmen an, daß die Seele des Kindes bey der Zeugung aus den Eltern entstehe, und die werden **die Traducianer** genennt. Sie behaupten also, daß die Seele aus Etwas entstehe, welches vorher da gewesen. Einige sagen, sie entstehe aus den Seelen der Eltern, einige leiten sie aus der Seele des Vaters her, einige aus den Körpern der Eltern. Ja einige haben gewisse Zeugungsgeister erdichtet, vermittelst welcher die Seele des Kindes aus den Eltern gebildet würde, indem dieselben, den

Stof zu der neuen Seele, aus den Eltern nähmen, und sie aus demselben hervorbrächten, wie z. E. ein Goldschmid, aus einem Stücke Silber, etwas verfertiget. Die ganze Meinung der Traducianer ist ungereimt, wie wir balde sehen werden, und sonderlich die Meinung von den Zeugungsgeistern. Das heißt verborgene Kräfte und Eigenschaften annehmen, um daraus die Erscheinungen zu erklären: und das ist, wie ein jeder aus der Vernunftlehre weiß, dem Character der wahren Weltweisheit vollkommen zuwider.

§. 778.

Wir haben noch eine Meinung, von dem Ursprunge der menschlichen Seele, zu untersuchen, welche man die Meinung der Creatianer nennt, vermöge welcher man behauptet, daß die menschliche Seele aus Nichts ihren Ursprung habe; oder daß, eine jedwede menschliche Seele, erschaffen sey. Der Creatianer kan annehmen, daß die menschliche Seele von Ewigkeit her von GOtt geschaffen sey, das ist, daß sie als eine beständige Würkung GOttes von Ewigkeit her da gewesen, und er kan alsdenn unmöglich behaupten, daß sie aus einem Etwas, welches vor ihr schon da gewesen wäre, entstanden sey; oder er kan annehmen, daß diese ganze Welt einen Anfang gehabt, und daß die Seele, mit allen übrigen Substanzen der Welt, gleich bey dem ersten Anfange der Schöpfung, von GOtt erschaffen sey; oder er kan annehmen, daß die Seele, in dem Augenblicke der Zeugung des Menschen, oder einige Zeit nachher, von GOtt erschaffen werde. Wenn wir nun diese Meinung mit den vorhergehenden Meinungen vergleichen, so erhellet daraus erstlich, daß kein Traducianer ein Creatianer, und kein Creatianer ein Traducianer seyn könne: denn ihre Meinungen widersprechen einander aufs offenbarste §. 777. Der Traducianer sagt, die Seele entstehe aus den Eltern, und also aus Etwas, welches vorher da gewesen, der Creatianer aber leugnet dieses. Wenn man also erweisen kan, daß die Creatianer Recht haben, so sind eben dadurch die Traducianer völlig widerlegt. Zum andern, alle Inducianer sind Creatianer: denn sie behaupten, daß

die

die Seele aus Nichts entstehe §. 777. Allein nicht ein jeder Creatianer ist ein Inducianer, weil er annehmen kan, daß die Seele schon vor der Zeugung des Menschen erschaffen worden. Zum dritten, ein Präexistentianer ist nicht nothwendig zugleich ein Creatianer. Er behauptet nur, daß die Seele vor der Zeugung des Menschen da gewesen, und da kan er verschiedene andere Irrthümer, mit seiner sonst richtigen Meinung, verbinden. Er kan sagen: die Seele ist von Ewigkeit, ohne geschaffen zu seyn, da gewesen; oder sie ist ein Theil GOttes, und bey der Zeugung des Menschen von GOtt abgesondert, und in die Materie gesenkt; oder sie ist materiel, und kan also aus etwas vorhergehenden, lange vor der Zeugung des Menschen, entstanden seyn. Er kan aber zugleich ein Creatianer seyn, wenn er annimt, daß die Seele vor der Zeugung des Menschen erschaffen sey. Eben so ist der Creatianer nicht nothwendig zugleich ein Präexistentianer, weil er annehmen kan, daß die Seele, erst bey der Zeugung des Menschen, oder nachher erschaffen sey. Er kan aber zugleich ein Präexistentianer seyn, weil er annehmen kan, daß die Seele vor der Zeugung des Menschen erschaffen worden.

§. 779.

Was nun die bisher erklärten Meinungen von dem Ursprunge der menschlichen Seele betrift, so besteht das einzige, was mit Gewißheit entschieden werden kan, darin: daß die Creatianer überhaupt recht haben, und die Traducianer irren. Denn keine einzelne endliche Substanz, wenn sie entsteht, kan aus Etwas entstehen. Eine Materie, ein Ganzes, welches aus vielen ausser einander befindlichen Substanzen besteht, kan allerdings aus Etwas entstehen, welches vor ihr schon würklich ist. Denn ihr Wesen besteht in der Art und Weise, wie ihre ausser einander befindlichen substantiellen Theile bey einander sind §. 182. Wenn also gleich diese Theile würklich sind, so ist die Materie demohnerachtet noch nicht würklich, so lange sie einander nicht auf die Art zusammengeordnet sind, wie sie es in ihr seyn müssen. Folglich kan eine Materie, die aus vielen

Substanzen besteht, dergestalt entstehen, daß viele ihrer Theile schon vorher würklich sind, und es ist also nicht nöthig, daß sie aus Nichts entstehe, sondern sie kan aus Etwas entstehen §. 175. Allein in einer einzigen Substanz kan nichts von einander unterschieden werden, als das Substantielle und ihre Accidenzien. §. 154. Die Accidenzien können nicht vor ihrer Substanz würklich seyn, denn sie können nicht ausser der Substanz würklich seyn §. 156. Das Substantielle ist die Substanz selbst §. 157. und wenn es also vor der Substanz würklich wäre, so wäre die Substanz eher da, ehe sie würklich wäre. Kan etwas ungereimteres gesagt werden? Folglich kan kein Theil einer einzeln Substanz vor ihr da seyn, und folglich kan keine endliche Substanz, wenn sie entsteht, anders als aus Nichts entstehen §. 175. Die menschliche Seele ist nur eine einzige Substanz §. 738. und sie ist entweder von Ewigkeit her gewesen, oder sie ist in der Zeit entstanden. Ist das erste, so wäre es der ungereimteste Widerspruch, wenn man sagen wolte, sie wäre aus Etwas entstanden. Man muß also in diesem Falle sagen, daß sie von Ewigkeit her von GOtt aus Nichts gewürkt worden. Ist das andere, so ist sie aus Nichts hervorgebracht. Folglich haben die Creatianer Recht §. 778. Ob sie aber von Ewigkeit her von GOtt erschaffen und gewürkt worden; oder ob sie vor der Zeugung des Menschen, z. E. im Anfange der ganzen Welt, oder in dem Augenblicke der Zeugung von GOtt erschaffen worden: das ist nicht so leicht zu entscheiden. In der natürlichen Gottesgelahrheit werde ich, die Meinung von der Ewigkeit der endlichen Dinge, genauer untersuchen. Hier will ich nur mit wenigem bemerken, daß es wahrscheinlich sey, daß die Seelen der Menschen, schon vor der Zeugung der Menschen, da gewesen. Denn wenn man annimt, daß in der Welt kein leerer Raum sey: so kan GOtt keine neue Substanz in die Welt so zu reden einschieben, weil eine jedwede Substanz in der Welt, einen eigenen besondern Ort, haben muß. Und da alle Substanzen in der Welt in einander würken, so würde, durch die Hervorbringung einer neuen Substanz, der allgemeine

gegenseitige Einfluß in der Welt vergrössert, und es würden, durch die Hervorbringung einer einzigen neuen Substanz, die Kräfte aller übrigen vermehrt, welches nicht wahrscheinlich zu seyn scheint.

§. 780.

Die Meinung der Traducianer widerspricht, der Meinung der Creatianer, offenbar §. 778. Da nun die letzte wahr ist, §. 779. so muß die erste falsch seyn. Ein Traducianer mag sich erklären wie er will, so fält er ins ungereimte. Wolte er sagen, erstlich, daß die Seele des Kindes aus den Seelen der Eltern entstünde: so kan man ihn fragen, wie dieses zugehen solle? Nimt er die Zeugungsgeister zu Hülfe, so macht er sich lächerlich §. 777. Sagt er, daß die Seele des Kindes aus den Seelen der Eltern entstehe, wie ein Flämlein aus einem andern Flämlein entzündet wird: so ist dieses ein blosses Gleichniß, welches nichts erweiset. Es ist noch dazu ein unglückliches Gleichniß, weil es sich gar nicht paßt, indem eine Flamme von der andern, durch eine Fortpflanzung der Bewegung, entzündet wird. Und wenn er sagen wolte, daß ein Theil der Seelen der Eltern von den übrigen abgesondert, und zur Seele des Kindes werde: so muß dieser Theil vor sich bestehen, und eine Substanz seyn. Folglich müsten die Seelen der Eltern keine einzelne Substanzen, sondern Inbegriffe vieler Substanzen seyn, und das ist ungereimt §. 738. Nun könnte zum andern der Traducianer sagen, daß die Seele des Kindes aus den Leibern der Eltern entstehe. Folglich müste ein Theil der Leiber der Eltern, bey der Zeugung des Kindes, von den übrigen abgesondert, und zur Seele des Kindes werden. Die Leiber der Eltern bestehen, wie alle Körper, aus vielen Substanzen. Folglich würde bey der Zeugung, entweder nur eine Substanz aus den Leibern der Eltern abgesondert, und zur Seele des Kindes, oder ein solcher Theil, welcher aus vielen Substanzen besteht. Ist das letzte, so müste die Seele des Kindes aus vielen Substanzen bestehen, und das ist ungereimt §. 738. Ist das erste,

so entsteht die Seele des Kindes nicht, sondern sie ist schon längst vor der Zeugung, als eine einzelne Substanz, in den Leibern der Eltern da gewesen. Folglich kan, die Meinung der Traducianer, auf keinerley Weise angenommen werden.

§. 781.

Die unleugbare Erfahrung lehrt, daß die menschlichen Seelen fortgepflanzt werden. Nemlich, da täglich Menschen gezeugt und gebohren werden, so ist offenbar, daß immer andere und andere menschliche Seelen mit solchen Leibern vereiniget werden, dergleichen wir auf diesem Erdboden haben. Und das geschieht durch eine beständige Vermehrung der Menschen, indem die Kinder auf die Eltern folgen, und von diesen gezeugt und gebohren werden. Die Seelen der Kinder werden samt ihren Leibern aus den Eltern herausgeführt, wie aus einem mütterlichen Erdreiche eine Pflanze hervorbricht. Die Kinder gehen wie Colonien aus ihren Eltern heraus, sie fangen an neue Plätze zu bewohnen, und werden dadurch von ihren Eltern abgesonderte Personen, welche vor sich als denkende und vernünftige Personen ihre Rolle zu spielen anfangen. Auf die Weise pflanzen sich die menschlichen Seelen fort, oder überhaupt die Menschen, und vermehren sich, wie die Pflanzen, und alle andere Thiere, die wir auf dem Erdboden gewahr werden. Diese Abstammung der Menschen, und insonderheit ihrer Seelen, von einander, ist nun die **Fortpflanzung der menschlichen Seele**, welche überhaupt nichts in sich enthält, welches nicht, um der unleugbaren Erfahrung willen, mit der vollkommensten Gewißheit angenommen werden kan; obgleich, wie wir alsobald sehen werden, die weitere Erklärung dieser Fortpflanzung, sehr vieler Schwierigkeit und Ungewißheit unterworfen ist. Man kan also annehmen, daß in der besten Welt, eine doppelte Art der denkenden Substanzen und Geister, angetroffen werden. Zu der ersten gehören diejenigen, welche nicht von einander abstammen, sondern die zugleich zum Bewußtseyn ihrer selbst gelanget sind: wie die Bibel von den Engeln versichert.

chert. Und zu der andern gehören diejenigen, die von einander abstammen, und dadurch eine nach der andern zum Bewußtseyn gelangen. Beyde Arten sind, in der besten Welt, nöthig. Die Körperwelt ist wie eine Stadt zu betrachten, von welcher, gleich vom Anfange an, eine gewisse Anzal Häuser aufgebauet worden, und da musten auf einmal so viel denkende Substanzen da seyn, als nöthig waren, diese Gebäude zu bewohnen. Und da war es also unnöthig, daß diese denkende Substanzen und Geister einander fortpflanzten. Allein diese Stadt wird immer mehr angebauet, und es werden immer mehr Gebäude hinzugebauet. Folglich würden die alten Einwohner nicht zureichen, diese neuen Gebäude zu bewohnen. Und es hat es demnach der Urheber der Welt dergestalt eingerichtet, daß einige denkende Wesen, wie die menschlichen Seelen, fortgepflanzt werden, damit die Wohnplätze, welche nach und nach fertig werden, ihre Einwohner bekommen.

§. 782.

Nun fragt sichs, wo die Seele selbst, ihrer Substanz nach, bey ihrer Fortpflanzung herkomme? Die Erfahrung lehrt uns weiter nichts, als daß immer andere und andere menschliche Seelen, durch die Zeugung und Geburt, mit solchen Körpern vereiniget werden, dergleichen wir auf diesem Erdboden haben, und daß sie dadurch zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangen. Allein die Substanz der Seele selbst kan, ohne Bewußtseyn ihrer selbst, schon vorher da gewesen seyn, sie kan aber auch nicht vorher da gewesen seyn. Folglich kan man sich, bey der Fortpflanzung der menschlichen Seelen, auf eine doppelte Art erklären. Einmal wenn man annimt, daß, bey dieser Fortpflanzung, die menschliche Seele ihrer Substanz nach entstehe. Und da müste man annehmen, daß bey der Zeugung eines Menschen nicht nur sein Körper, so wie er ihn auf diesem Erdboden hat, entstehe; sondern daß auch seine Seele, welche mit diesem Körper in der genauesten Gemeinschaft steht, ihren Anfang nehme, und daß sie also vorher gar nicht würklich,

lich, sondern eine bloß mögliche Substanz gewesen. Und da kan man sich wiederum, auf eine dreyfache Art, erklären. 1) Wenn man zugleich ein Traducianer ist, und annimt, daß die Seele des Menschen, bey seiner Zeugung, aus den Eltern entstehe. Allein diese Meinung ist falsch §. 780. Alle Traducianer nehmen auch die Fortpflanzung der menschlichen Seele an: denn die kan kein Mensch leugnen. Allein wer da sagt, die menschlichen Seelen werden fortgepflanzt, ist nicht gleich ein Traducianer, weil er sich auf verschiedene andere Arten erklären kan, wie wir gleich sehen werden. Und wenn ein Traducianer vorgeben solte, daß er allein die Fortpflanzung der menschlichen Seele behaupte, und daß seine Meinung in der Behauptung dieser Fortpflanzung bestehe: so verräth er seine tiefe Unwissenheit. 2) Wenn man zugleich ein Inducianer ist §. 777. und annimt, daß GOtt, in dem Augenblicke der Zeugung, die Seele des Kindes schaffe, und sie mit dem erzeugten Körper in Mutterleibe vereinige. Diese Meinung kan, nach unsern jetzigen Einsichten, nicht mit völliger Gewißheit widerlegt werden, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit, wenn man nemlich die Meinung der Präexistentianer wahrscheinlich zu machen im Stande ist §. 778. 3) Wenn man annimt, daß, bey der Zeugung des Menschen, die Seele des Kindes von den Eltern, von der Seele des Vaters, oder von der Seele der Mutter, oder von beyden zugleich, aus Nichts hervorgebracht werde. Es ist ein grosser Unterschied, ob man sagt: die Seele des Kindes entstehe aus den Eltern, oder sie entstehe von den Eltern. In dem ersten Falle sagt man, der Stof zu der Seele des Kindes werde aus den Eltern genommen, und das ist ungereimt §. 780. In dem andern aber sagt man, die Eltern sind die würkenden Ursachen der Seele des Kindes. Auf eine ähnliche Art sagt man, daß ein Tisch aus dem Holze, und nicht von dem Holze entstehe, er entsteht aber von dem Tischer, nicht aber aus dem Tischer. Und hier kan man sich wieder, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal könnte man annehmen, daß die Seelen der

Eltern

Eltern eine solche Schöpferskraft besässen, durch welche sie eine Substanz ihrer Art aus Nichts hervorbringen könnten, so daß GOtt dabey weiter nicht mitwürke, als er, nach Aussage der natürlichen Gottesgelahrheit, bey allen natürlichen Handlungen der Creaturen würksam seyn muß. Allein diese Meinung ist gar nicht, dem Character der wahren Weltweisheit, gemäß. Wir haben gar keinen bestimten Begrif von dieser Schöpferskraft, und wir können es durch keinen einzigen Grund wahrscheinlich machen, daß eine endliche Substanz eine so mächtige Kraft haben solte, welche dazu erfodert wird, wenn eine andere endliche Substanz aus Nichts hervorgebracht werden soll. Diese Meinung fält ohnedem weg, wenn man die Meinung der Präexistentianer wahrscheinlich macht §. 779. Zum andern könnte man sagen, daß GOtt, bey der Zeugung des Menschen, das Substantielle der Seele des Kindes, samt den meisten und grösten Realitäten derselben, erschaffe; daß aber die Seelen der Eltern, in demselben Augenblicke, bey der Hervorbringung der Seele des Kindes, zugleich würksam wären, und in dem Augenblicke, da GOtt diese Seele schaft, die übrigen eingeschränkten Realitäten hinzufügten, und daß sie dergestalt die Mitschöpfer der Seele des Kindes wären. GOtt müste also den Seelen der Eltern eine solche besondere Kraft gegeben haben, vermöge welcher sie im Stande wären, einige Substanzen ihrer Art, zugleich in einer genauern Gesellschaft mit GOtt, zu erschaffen. Diese Meinung würde, die Fortpflanzung der Erbsünde, gut erklären. Allein das kan kein philosophischer Entscheidungsgrund seyn, weil die Erbsünde auf eine andere Art entstehen kan, und solten wir auch gleich diese andere Art nicht angeben können. Wir Menschen müssen die geoffenbarten Wahrheiten annehmen, und wenn wir auch gleich nicht im Stande sind, sie philosophisch zu erklären. Auch diese andere Meinung fält weg, wenn man die Meinung der Präexistentianer wahrscheinlich macht §. 779. und sie ist dem Character der wahren Weltweisheit zuwider. Sie erklärt, den Ursprung der menschlichen Seele,

le, aus einer verborgenen Eigenschaft der Seelen der Eltern. Wir haben auch von dieser Mitschöpferskraft keinen bestimten Begrif, und meines Wissens ist man noch nicht im Stande gewesen, einen wahren philosophischen Grund anzugeben, durch welchen sie nur einigermassen wahrscheinlich gemacht werden könnte.

§. 783.

Zum andern kan man sich, bey der Fortpflanzung der menschlichen Seele, dergestalt erklären, daß man annimt, die Seele entstehe nicht bey der Zeugung, sondern sey schon lange vorher entweder von Ewigkeit her, oder vom Anfange der Welt an würklich gewesen. Und da könnte man denn sagen, daß die Seele von Ewigkeit her oder in der Zeit unmittelbar und allein von GOtt erschaffen, und daß GOtt zugleich einen unendlich kleinen Körper zugerichtet, und ihn alsobald mit der Seele in die genaueste Gemeinschaft gesetzt. Daher der ganze Mensch nach Leib und Seele, als ein unendlich kleines Thierchen, schon längst vor der Zeugung in der Welt gewesen. Je weiter nun dieses Thierchen in der vergangenen Zeit, von dem Zeitpuncte der Zeugung, da eine so merkliche und grosse Veränderung mit ihm vorgeht, und da es aus der Dunkelheit, in welcher es vorher versteckt gelegen, auf einen grössern Schauplatz hervorgeht, entfernt ist, desto unvollkommener ist es, desto dunkeler sind die Vorstellungen seiner Seele, und desto ungeschickter ist sein Leib zu den harmonischen Veränderungen. Je näher es aber diesem merkwürdigen Zeitpuncte ruckt, indem immer seine nähere Voreltern auf seine entferntern folgen, desto mehr entwickelt sich seine Seele und sein Körper. Die Dunkelheit der Erkenntniß in jener nimt immer mehr ab, und der Körper wird immer zu den harmonischen Veränderungen geschickter, bis endlich der Zeitpunct der Zeugung komt. Alsdenn wird dieses Thierchen, durch den männlichen Saamen, in welchem es kurz vor der Zeugung sich befindet, daher man es auch ein Saamenthierchen nennt, in den Leib der Mutter, als in ein fruchtbares Erdreich, verpflanzt. Und

da

da kan man annehmen, daß die Seele den ersten Schimmer der Klarheit der Erkenntniß empfange, indem sie kurz vorher sich, vom Anfange ihrer Dauer an, nur bis zu dem Grade der Dunkelheit durchgewunden, welcher der letzte vor der Morgendemmerung in der Seele ist; und daß der Körper den ersten Ansatz von derjenigen Einrichtung eines thierischen Körpers bekomme, den unsere Körper auf diesem Erdboden haben. Wenn man diese Meinung annimt, so kan man ohne Schwierigkeit einsehen, woher die menschliche Seele gekommen, indem man zugleich die Meinung des Creatianers und Präexistentianers behauptet. Man darf also nicht annehmen, daß den menschlichen Seelen eine Schöpferskraft beygelegt werden könne, ihres gleichen hervorzubringen. Desgleichen ist auch der Ursprung eines so künstlich gebaueten Körpers, als der menschliche ist, begreiflich, und man darf hernach nicht zu den seltsamen Einfällen seine Zuflucht nehmen, als wenn der menschliche Körper durch die blosse Wärme im Mutterleibe gebildet würde, oder als wenn die Seele der Mutter oder des Kindes diesen Körper baute, welche in der Physiologie weiter beurtheilt werden müssen. Hernach kan man auch sagen, daß die Erfahrung dieser Meinung sehr günstig sey. Die Naturforscher haben, in den Saamen der Thiere, Thierchen beobachtet, und da können es also diejenigen seyn, von welchen in dieser Meinung geredet wird. Unterdessen wollen andere Naturforscher, die Würklichkeit solcher Thierchen in dem Saamen, leugnen. Und die sie behaupten, wollen viele hundert in einem einzigen Tropfen bemerkt haben. Da nun wenigstens mehrentheils nur Ein Mensch gezeugt wird, so würde GOtt die allermeisten dieser Thierchen vergebens erschaffen haben. Allein dawider kan man einwenden, daß wir die Absichten GOttes bey diesen Thierchen nicht alle wissen, und daß aus unserer Unwissenheit nichts geschlossen werden könne. Ferner beobachtet man bey den Pflanzen, daß dieselben in ihren Saamenkörnern schon vorher gebildet sind, ehe sie noch hervorwachsen, da sie doch lange nicht so

kunst-

künstreiche Körper sind, als die thierischen. Und wenn man auf das Ausbrüten der Eyer unter den Vögeln achtung gibt, so kan auf keine andere Art nur einigermassen dasselbe erklärt werden, als wenn man annimt, daß der ganze Vogel als ein Saamenthierchen schon in dem Eye angetroffen werde.

§. 784.

Wenn man die, in dem vorhergehenden Absatze vorgetragene, Meinung von der Fortpflanzung der Menschen annimt, so kan man die Frage aufwerfen: wo denn die Thierchen, aus denen nach und nach diejenigen Menschen werden, die den Erdboden bevölkern, seit dem Ursprunge der Welt gewesen, und wie sie in den männlichen Saamen kommen, damit sie vermittelst desselben in den Leib der Mutter verpflanzt werden können? Und da kan man wieder, eine doppelte Meinung, annehmen. Einmal könnte man annehmen, daß diese Thierchen hier und da, ausser den Menschen, auf den Erdboden zerstreuet wären; daß sie in den Pflanzen und andern Dingen befindlich wären, welche die Menschen zu ihren Nahrungsmitteln brauchen; daß sie, durch den Genuß dieser Nahrungsmittel, in die Leiber der Menschen, ins Blut, und endlich, bey der Absonderung des Saamens, in denselben versetzt würden. Doch diese Meinung ist, um am gelindesten davon zu urtheilen, höchst unwahrscheinlich. Denn einmal wäre gar nicht zu begreifen, warum GOtt zweyerley Geschlechter der Menschen zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts gemacht hätte, da die Weiber mit den Männern einerley Nahrungsmittel genieſſen, und dadurch eben so wohl die Saamenthierchen in ihren Leib bekommen können, als die Männer. Und zum andern genieſſen die übrigen Thiere des Erdbodens mit uns Menschen einerley Nahrungsmittel, und pflanzen sich auch eben so fort, als die Menschen. Folglich könnte ein Saamenthierchen, woraus ein Mensch werden soll, in einen Hund, und ein solches, woraus ein Hund werden soll, in einen Menschen kommen. Allein die Thiere zeugen nur immer

mer ihres gleichen. Wolte man eine unmittelbare Regierung GOttes annehmen, vermöge welcher nur die Saamenthierchen in die Thiere ihrer Art geführt werden; oder wolte man sagen, daß aus einem Thierchen ein Mensch werden könne, wenn es in einen Menschen komt, und ein Hund, wenn es in einen Hund komt; oder daß nur die Thierchen in den Thieren ihrer Art bekleiben können, und daß sie, wenn sie in Thiere anderer Art kommen, wieder ausgeworfen werden, oder ausdunsten: so sind diese Einfälle entweder offenbar ungereimt, wie z. E. der zweyte, als welcher dem Satze des zureichenden Grundes widerspricht; oder sie sind doch so wenig philosophisch, daß sie bloß auf ein Gerathewohl, ohne den geringsten wahrscheinlichen Grund, angenommen werden.

§. 785.

Zum andern kan man annehmen, daß ein Saamenthierchen in dem andern stecke, daß ein jedweder Mensch die Saamenthierchen aller seiner Nachkommen in seinem Leibe habe, und daß ein jedwedes Saamenthierchen schon in sich, die Saamenthierchen aller seiner Nachkommen, enthalte. So hätte Adam alle Menschen schon in seinen Lenden getragen, und also auch z. E. das Saamenthierichen, woraus Abraham geworden. Und in diesem Saamenthierchen lagen schon, alle Juden, als Saamenthierchen. Als nun Abraham den Isaac zeugte, so gieng Isaac aus dem Leibe seines Vaters heraus, und nahm mit sich zugleich, in sich eingeschlossen, das ganze Geschlecht seiner Nachkommen. Und als dieser den Esau zeugte, so giengen mit dem alle Saamenthierchen seiner Nachkommen fort, die in ihm eingeschlossen waren u. s. w. Und dergestalt könnte man recht im eigentlichsten Verstande mit der heiligen Schrift sagen, daß die Nachkommen in den Lenden ihrer Vorfahren, vor ihrer Geburt, würklich gewesen. Diese Meinung macht der Einbildungskraft die gewaltigste Schwierigkeit, indem es ganz unbegreiflich zu seyn scheint, wie in einem Saamenthierchen, welches kaum durch ein Vergrösserungsglaß

gesehen werden kan, so viel tausend andere Saamenthierchen Raum haben können, und diese müssen auch wiederum in einander stecken. Hier kan man sich bloß auf die unendliche Theilbarkeit der Materie berufen, indem Millionen Theile in dem Raume eines Sandkorns ausser und neben einander seyn können. Und da bey dieser Meinung alle Schwierigkeiten wegfallen, welche die übrigen Meinungen von dem Ursprunge der menschlichen Seele verdächtig machen: so kan man dieselbe, für die wahrscheinlichste, halten. Ich könnte mich noch länger dabey aufhalten, allein ich habe nur die Absicht gehabt, so viel von dieser Sache zu sagen, als nöthig ist, um das eigene Nachdenken der Leser zu befördern. Meine Leser mögen also selbst beurtheilen, welche Meinung unter denen angeführten sie, für die wahrscheinlichste, halten wollen.

* *

Das fünfte Capitel,
Von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

§. 786.

Hier ist der Ort, wo in der vernünftigen Psychologie von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, und dem physischen so wohl, als auch von dem moralischen Zustande derselben, nach dem Tode des Menschen und des Körpers, gehandelt werden muß. Es ist eine unnütze Neugierigkeit, zu fragen, wie es unserer Seele vor unserer Geburt ergangen: denn diesen Zustand der Seele haben wir überstanden, und wir gerathen in Ewigkeit nicht wieder in denselben. Allein da wir alle sterben müssen, so steht uns der Zustand nach dem Tode unausbleiblich bevor, und es ist demnach eine sehr wichtige Sache für uns Menschen, daß wir uns nicht nur überzeugen, unsere Seele werde ewig leben, sondern daß wir auch zum voraus zu erkennen suchen, in was für einen Zustand unsere Seele nach unserm Tode gerathen werde. Allein ich werde diese wichtige Materie, mit einem

gänz-

gänzlichen Stillschweigen, hier übergehen. Ich habe, in meinen Gedanken von dem Zustande der menschlichen Seele nach dem Tode, und in dem Versuche eines mathematischen Beweises, daß die menschliche Seele ewig leben werde, desgleichen in den verschiedenen Vertheidigungen dieser beyden Schriften, alles von dieser Materie ausgeführt, was sich, meinem Bedünken nach, nach unsern dermaligen Einsichten von derselben vernünftig sagen läßt. Und da ich nun nicht gerne in meiner Metaphysik, meine eigenen schon herausgegebenen Schriften, abschreiben möchte: so will ich meine Leser, die etwa begierig sind zu wissen, was ich von der Unsterblichkeit der Seele, und ihrem Zustande nach dem Tode behaupte, auf die angeführten beyden Schriften verweisen.

* *

Das sechste Capitel,
von den
denkenden Substanzen, welche ausser der menschlichen Seele noch in der Welt angetroffen werden.

§. 787.

Nachdem wir nun alles von der menschlichen Seele gesagt haben, was von ihr nach unsern dermaligen Einsichten in die Natur derselben gesagt werden kan: so wollen wir noch, zum Beschluß der Psychologie, von den übrigen Seelen, oder von den übrigen denkenden Substanzen handeln, von denen wir entweder mit Gewißheit, oder mit Wahrscheinlichkeit, sagen können, daß sie ausser der menschlichen Seele in dieser Welt würklich sind. Und da wollen wir uns vor allen Dingen überzeugen, daß eine jedwede denkende endliche Substanz, mit einem Körper, in der genauesten Gemeinschaft stehe, mit demselben ein Thier ausmache, und daß sie also eine Seele sey. Nemlich eine jedwede denken-

de Subſtanz iſt, in dieſer Welt, an einem gewiſſen Orte würklich §. 363. 371. an welchem ſie mit Körpern umringt iſt. Da es nun unmöglich iſt, daß alle Körper in dieſer Welt ihr gleich nahe ſind: ſo iſt Ein Körper ihr der nächſte, und es hat alſo, eine jedwede denkende Subſtanz in dieſer Welt, einen gewiſſen Sitz §. 756. Nun würkt ſie in alle Körper in dieſer Welt, und alle Körper würken wiederum auf ſie zurück; oder ſie ſteht, mit einem jedweden Körper, in einem gegenſeitigen Einfluſſe §. 442. Allein da es unmöglich iſt, daß ſie mit zwey Körpern in einer vollkommen gleichen Verbindung ſtehen ſolte §. 211. ſo ſteht, eine jedwede denkende Subſtanz, mit Einem Körper, in dem allergröſten gegenſeitigen Einfluſſe. Dieſer Körper iſt ihr Sitz, weil ſie in denſelben unmittelbar würkt, und von demſelben unmittelbar leidet. Folglich würkt ſie in alle übrige Dinge in der Welt, und leidet von ihnen, vermittelſt dieſes Körpers, weil ſie von ihr weiter entfernt ſind, als dieſer Körper. Ferner ſtelt ſie ſich alles in der Welt vor §. 740. nach ihrer eigenen Stellung in der Welt §. 369. welche durch den Körper beſtimt wird, der ihr Sitz iſt. Folglich ſtelt ſie ſich dieſen Körper unmittelbar vor, und die übrigen Dinge nach ihrem Verhältniſſe gegen dieſen Körper; indem es unmöglich iſt, daß ſie ſich, alles in der Welt, in einem gleichen Grade vorſtellen ſolte §. 211. Folglich hat, eine jedwede denkende Subſtanz in der Welt, einen Körper zu ihrem Sitze, mit dem ſie ſtärker verbunden iſt, als mit allen übrigen, deſſen ſie ſich unmittelbar bewußt iſt, in den ſie unmittelbar würkt, von dem ſie unmittelbar leidet, und vermittelſt deſſen ſie ſich das übrige in der Welt vorſtelt, und durch welchen ſie, mit den übrigen Dingen in der Welt, in einem gegenſeitigen Einfluſſe ſteht. Da nun, ein ſolcher Körper, der Körper einer Seele iſt: ſo haben alle denkende Subſtanzen in der Welt einen Körper, und ſind demnach Seelen. Wenn man dieſen Beweis, auſſer dem Syſtem der Pſychologie, abhandeln müſte: ſo müſte er freylich viel weiter ausgeführt werden, wenn er überzeugend ſeyn ſolte.

Allein

Allein ich habe nur so viel sagen dürfen, als nöthig ist, um den Lesern alles aus der ganzen Psychologie ins Gedächtniß zu bringen, was diesem Beweise eine vollkommen überzeugende Stärke geben kan.

§. 788.

Eine jedwede denkende Substanz, oder eine jedwede Seele §. 787. hat ein Vermögen zu denken §. 371. Folglich ein Erkenntnißvermögen §. 497. und also auch ein Begehrungsvermögen §. 742. Sie hat also entweder bloß ein sinnliches Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, oder zugleich ein oberes und vernünftiges §. 524. Ist das erste, so ist sie eine bloß sinnlich denkende Substanz §. 372. und man nennt sie **eine bloß sinnliche Seele.** Ist das letzte, so ist sie ein Geist §. 372. und man nennt sie **eine vernünftige Seele.** Ein Thier, welches eine bloß sinnliche Seele hat, wird **ein unvernünftiges Thier** genannt; hat es aber eine vernünftige Seele, so heißt es **ein vernünftiges Thier.** Folglich ist der Mensch ein vernünftiges Thier §. 734. Was die unvernünftigen Thiere betrift, so ist unleugbar, daß in der besten Welt dergleichen Thiere würklich sind §. 445. Denn da es, keine Lücke in der Leiter der Wesen, in der besten Welt gibt; so muß es zwischen den Substanzen, die bloß dunkele Vorstellungen haben, und zwischen den Geistern, auch bloß sinnlich denkende Substanzen geben. Da nun diese Substanzen Körper haben müssen §. 787. so gibt es unvernünftige Thiere in der besten Welt. Allein ich werde mich, in die weitere Untersuchung der Lehre von den unvernünftigen Thieren, nicht einlassen: weil ich, in meinem **Versuche eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der unvernünftigen Thiere,** diese angenehme, nützliche und lehrreiche Materie schon ausführlich abgehandelt habe.

§. 789.

Alle endliche Geister in dieser Welt sind, denkende Substanzen §. 372. folglich steht ein jedweder derselben, mit einem Körper, in der genauesten Gemeinschaft §. 787. und

ist eine vernünftige Seele, welche mit ihrem Körper ein vernünftiges Thier ausmacht §. 788. Wann es nun, ausser den menschlichen Seelen, noch mehr endliche Geister in dieser Welt giebt; so giebt es auch, ausser dem Menschen, noch mehr vernünftige Thiere in derselben, und es ist demnach eine falsche Erklärung, wenn man den Menschen durch ein vernünftiges Thier erklären wolte. Es giebt Gelehrte genug, welche es leugnen, daß alle endliche Geister Körper haben, und sie glauben, es sey ein ganz neuer Einfall. Allein vordem war es eine Meinung, die sehr allgemein angenommen wurde, und es läßt sich daher die Erscheinung der Engel und Teufel, deren die Schrift Erwehnung thut, gut erklären. Schreibt man, diesen Geistern, keine Leiber zu: so muß man entweder zu einem Wunderwerke seine Zuflucht nehmen, und sagen, daß GOtt solchen Geistern, die Zeit ihrer Erscheinung über, durch ein Wunderwerk Leiber gegeben, oder man verfält auf allerley lächerliche Gedanken, als wenn z. E. ein Engel sich aus Luft einen Körper bauen könne. Wir wollen hier, zwey Fragen, aufwerfen. Einmal: kan man wohl beweisen, daß in dieser Welt ausser den Menschen, noch andere vernünftige Thiere, und endliche Geister, angetroffen werden? Die Bibel setzt, diese Sache, ausser allen Zweifel. Allein wenn man dieses aus der blossen Vernunft erweisen will, so kan es meines Erachtens nicht anders geschehen, als wenn man sich aus der Astronomie und der Naturlehre überzeugt, daß der Mond, und alle Planeten unserer Sonne und der übrigen Fixsterne, eine Einrichtung haben, wie unser Erdboden, und daß es die Absichten GOttes erfordern, daß dieselben mit vernünftigen Einwohnern besetzt sind. Da nun ein jeder sieht, daß dieser Beweiß, in der Psychologie, nicht geführt werden kan: so will ich meine Leser dieserwegen, auf Fontanellens **Gespräche von mehr als einer Welt**, verweisen, welche ihnen in diesem Puncte, eine vollkommene Genugthuung leisten werden. Zum andern kan man die Frage aufwerfen: ob wir im Stande sind, die übrigen endlichen Geister, nach unsern jetzigen Einsichten, hin-

hinlänglich kennen zu lernen? Diese Frage muß man verneinen. Es ist wahr, in so ferne sie unserer Seele ähnlich sind, in so ferne können wir uns von ihnen einen klaren Begrif machen. Allein wir befinden uns hier, in einer doppelten Finsterniß. Einmal können wir nicht wissen, wie weit sich diese Aehnlichkeit erstrecke. Es kan Geister geben, die nicht so viele Erkenntniß- und Begehrungsvermögen besitzen als wir, es kan aber auch welche geben, die deren noch mehr haben als wir, von welchen wir uns aber gar keine Begriffe machen können. Ja es kan seyn, daß andere Geister die Kräfte, die sie mit uns gemein haben, anders brauchen, als wir, und wer kan das errathen? Zum andern wissen wir auch, die Unterscheidungsstücke, nicht mit Gewißheit und hinlänglicher Klarheit anzugeben, wodurch die übrigen Arten der vernünftigen Thiere von uns verschieden sind. Dieses müste man aber doch wissen, wenn man sich einer Kenntniß dieser Creaturen rühmen wolte: weil es eine sehr mangelhafte Erkenntniß einer Sache ist, wenn man von ihr bloß dasjenige weiß, was sie mit andern Dingen gemein hat. Es ist demnach die Geisterlehre in diesem Stück eine finstere Gegend, und ich will nur noch einige allgemeine Betrachtungen über die endlichen Geister anstellen, welche wenigstens manche irrige Einfälle der Menschen in ihrer Blösse darstellen werden.

§. 790.

Der wesentliche Grad des Verstandes der menschlichen Seele ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, so wenig der gröste als der kleinste wesentliche Grad des Verstandes, dessen ein endlicher Geist fähig ist. Folglich kan es in der Welt endliche Geister geben, die mehr Verstand als die Menschen haben; es kan aber auch welche geben, die weniger haben. Daher theilt man alle endliche Geister, ausser der menschlichen Seele, ein, in höhere und niedrigere Geister. **Ein höherer Geist** ist ein endlicher Geist, der einen grössern wesentlichen Grad des Verstandes besitzt, als die menschliche Seele; derjenige aber, welcher einen kleinern

wesentlichen Grad des Verstandes besitzt, als die menschliche Seele, ist ein niedrigerer Geist. Es komt hier nicht, auf den Gebrauch des Verstandes, an: denn der kan viel kleiner seyn, als der wesentliche Grad des Verstandes, als welcher in einer blossen Möglichkeit besteht. Wir Menschen brauchen selten unsern Verstand so sehr, als es uns möglich ist. Wenn also ein niedrigerer Geist weniger Gebrauch des Verstandes haben solte, als die Menschen; so müste er noch unverständiger seyn, als die Pinsel, die Dumköpfe und die Wahnwitzigen unter den Menschen, und könnte er alsdenn wohl noch, zu der Classe der vernünftigen Wesen, gehören? Mancher Mensch würde für kein vernünftiges Geschöpf gehalten werden können, wenn er nicht die Uniform der Menschheit trüge. Und eben so kan es, unter den höhern Geistern, ebenfals Dumköpfe geben, welche ihren Verstand viel weniger brauchen, als viele Menschen. Und was also den Gebrauch des Verstandes betrift, so können viele Menschen verständiger seyn, als unendlich viele höhere Geister; es können aber auch viele niedrigere Geister verständiger seyn, als unendlich viele Menschen. Diejenigen endlichen Geister ausser den menschlichen Seelen, welche glückselig sind, heissen **gute Geister**, sie mögen nun höhere oder niedrigere Geister seyn. So beschreibt uns die heilige Schrift die guten Engel, als höhere und gute Geister zugleich. Diejenigen aber, welche unglückselig sind, heissen **böse Geister**, sie mögen nun zugleich höhere, oder niedrigere Geister seyn. So beschreibt uns die heilige Schrift die Teufel als Geister, die unglückselig und höhere Geister zugleich sind. Es scheint allerdings schwer zu begreifen zu seyn, wie ein vernünftiges Wesen, einen so grossen Verstand, und einen so unvollkommenen Willen haben könne, daß es zu gleicher Zeit ein höherer und ein böser Geist seyn könne. Der Wille wird durch den Verstand bestimt, und es scheint demnach, daß ein vollkommener Verstand allemal von einem vollkommenen Willen, und also von der Glückseligkeit begleitet werden müsse. Allein man muß bedenken, daß ein Wesen, mit

sei-

ſeinem groſſen Verſtande, auf Irrthümer gerathen kan, auf eine trockene todte Erkenntnis, auf unnütze Speculationen. Und es kan demnach ein höherer Geiſt, ſeinen groſſen Verſtand, auf eine ſolche Art brauchen, daß ſein Wille nicht diejenige Vollkommenheit erlangt, welche zur Glückſeligkeit erfodert wird. Haben wir nicht ſehr groſſe Gelehrte unter den Menſchen, die aber laſterhaft ſind? Folglich kan groſſer Verſtand und böſer Wille, ſamt der Unglückſeligkeit, in einer Perſon ſtat finden. Die groſſen laſterhaften Gelehrten machen es alſo wahrſcheinlich, daß ſolche Creaturen in der Welt ſind, wie die Teufel.

§. 791.

Da ein jeder endlicher Geiſt, auſſer der menſchlichen Seele, einen Körper hat §. 789. ſo kan man dieſe Geiſter, in Abſicht ihres Körpers, noch auf eine andere Art eintheilen. Wir bemerken nemlich an unſern Körpern, und allen Körpern dieſes Erdbodens, daß ſie, durch ihre Schwere, beſtändig zum Mittelpuncte dieſes Erdbodens getrieben werden. Und weil die menſchlichen Körper eine Schwere in Abſicht des Erdbodens haben, ſo ſind wir Menſchen eben deswegen Einwohner des Erdbodens. Man kan aber auch Körper gedenken, die weder in Abſicht unſeres Erdbodens, noch in Abſicht irgends eines andern ganzen Weltkörpers, eine Schwere haben. Folglich kan man ſich, erſtlich, endliche Geiſter auſſer der menſchlichen Seele vorſtellen, deren Körper eine Schwere in Abſicht eines gewiſſen groſſen ganzen Weltkörpers haben, und das ſind die Einwohner deſſelben Weltkörpers. Die groſſen Weltkörper ſind entweder Planeten, oder Fixſterne. Man kan alſo endliche Geiſter gedenken, welche durch ihren Körper an einen Planeten gebunden ſind, wie wir Menſchen an den Erdboden, und dabey iſt weiter keine Schwierigkeit. Ob es aber auch endliche Geiſter gibt, welche durch ihren Körper die Sonne, oder einen andern Fixſtern, bewohnen, das iſt ſo leichte nicht zu entſcheiden. Wenigſtens würden, die vernünftigen Einwohner der Sonnen, aus denſelben nicht die übrige Welt erblicken

können, und es scheint demnach nicht, daß eine Sonne sich zu dem Wohnplaße einer Substanz schicke, welche ihrer Natur nach sich die ganze Welt nach ihrer Stellung in derselben vorstellen soll. Ueberdies, wenn auch die Sonnen nicht von vernünftigen Geschöpfen bewohnt werden, so haben sie doch schon Nutzen genung, weil durch sie die Planeten bewegt, befruchtet, erleuchtet und gewärmt werden. Zum andern kan man endliche Geister gedenken, deren Körper gar keine Schwere haben. Dieselben sind also keine Einwohner irgends eines grossen Weltkörpers, und da sie an keinen derselben gebunden sind, so sind sie gleichsam in der Welt überal zu Hause. Nach den Beschreibungen der Bibel sind die Engel und Teufel solche Geister, die keine beständigen Einwohner eines Weltkörpers sind.

§. 792.

Alle endliche Geister, und wenn sie auch die höchsten wären, haben ein sinnliches Erkenntnißvermögen. Denn ein endlicher Geist mag noch so grossen Verstand haben, so hat er doch allemal noch einen eingeschränkten, folglich nicht den gröſten Verstand §. 191. Folglich kan kein endlicher Geist, alle mögliche Dinge, aufs deutlichste erkennen §. 632. Es ist demnach unleugbar, daß, in der allerdeutlichsten Erkenntniß eines endlichen Geistes, Undeutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit angetroffen wird. Da nun also ein jedweder endlicher Geist eine sinnliche Erkenntniß hat, wenn er würklich ist, und überhaupt sein Verstand in ihm nicht anders möglich ist, als wenn man die Möglichkeit der sinnlichen Erkenntniß zugleich in ihm annimt: so haben, alle endliche Geister, ein unteres und sinnliches Erkenntnißvermögen §. 524. Es wird deswegen nicht behauptet, als wenn alle endliche Geister eben so viel, nicht mehr und nicht weniger, sinnliche Erkenntnißvermögen besitzen, als wir Menschen. Genung daß wir überhaupt überzeugt sind, daß alle endliche Geister ein unteres Erkenntnißvermögen haben. Und man kan sich also, einen jedweden endlichen Geist, als eine Substanz vorstellen, welche sich die Welt

deutli-

deutlicher oder weniger deutlich, verworren oder dunkel, vorstelt, nachdem sich die Gegenstände, der Stellung nach, gegen seinen Leb verhalten §. 789. 372. 373. Hieraus folget also zweyerley. Einmal, ein jedweder endlicher Geist kan irren. Denn da er ein unteres Erkenntnißvermögen besitzt, so ist er verworrener Erkenntniß fähig. Und da er also verschiedene Dinge mit einander verwirren und verwechseln kan, so kan er auch das Wahre mit dem Falschen vermengen, und das heißt, er kan irren. Es ist demnach kein endlicher Geist möglich, der gar nicht irren könte. Hieraus folgt zum andern, daß ein jeder endlicher Geist das Gute verabscheuen, und das Böse begehren könne. Denn da er irren kan, so kan er sich das Gute als böse, und das Böse als gut vorstellen. Folglich kan er jenes verabscheuen, und dieses begehren §. 664. Und hieraus wird von selbst erhellen, daß ein jedweder endlicher Geist, und wenn er auch noch so groß und glückselig ist, demohnerachtet sündigen könne, wenn er einen freyen Willen besitzt.

§. 793.

Wo das Erkenntnißvermögen ist, da ist auch ein Begehrungsvermögen §. 742. Da nun alle endliche Geister ein Erkenntnißvermögen besitzen, so haben sie auch sämtlich ein Begehrungsvermögen. Und zwar hat, ein jedweder endlicher Geist, ein doppeltes Erkenntnißvermögen. Das obere oder den Verstand, und folglich hat er auch einen Willen, und er kan vernünftig begehren und verabscheuen §. 743. Zum andern hat auch ein jedweder endlicher Geist ein unteres Erkenntnißvermögen, und also auch ein unteres Begehrungsvermögen. Es kan demohnerachtet Geister in der Welt geben, die weniger oder auch mehr Begehrungsvermögen besitzen, als wir, und deren Begierden und Verabscheuungen von den unsrigen sehr unterschieden sind. Unterdessen ist kein endlicher Geist, und keine denkende Substanz, möglich, welche blosse Erkenntnißvermögen und gar keine Begehrungsvermögen besitzen

solte:

ſolte: denn ich habe oben erwieſen, daß das Würken der Erkenntniß nichts anders als das Begehren ſey. Hier fragt ſichs aber, ob alle endliche Geiſter einen freyen Willen haben? So viel iſt unleugbar, daß alle Geiſter einen Willen haben, allein ich getraue mir nicht zu behaupten, daß der Wille aller Geiſter frey ſey. Denn es kan ein Geiſt möglich ſeyn, deſſen vernünftige Begierden und Verabſcheuungen, ſamt allen übrigen Handlungen, ohne Ausnahme natürlich nothwendig ſind. Da es nun alſo nicht in ſeiner Gewalt ſteht, eine einzige derſelben zu thun oder zu laſſen, ſo hat er zwar einen Willen, aber keine Freyheit des Willens §. 702.

§. 794.

Alle endliche Geiſter ſind entweder elend, oder ſie genieſſen einer Wohlfarth; und alle diejenigen unter ihnen, die auſſer dem Verſtande noch Freyheit des Willens beſitzen, ſind entweder glückſeelig oder unglückſeelig. Es wird dieſes eben ſo bewieſen, als wir es von der menſchlichen Seele erwieſen haben §. 772. Ein glückſeeliger Geiſt nimt in ſeiner Glückſeligkeit, entweder beſtändig zu, oder er nimt ab, oder bald ab bald zu. Der glückſeeligſte endliche Geiſt kan wieder unglückſeelig werden, weil er mitten in ſeiner höchſten Glückſeeligkeit die Möglichkeit zu ſündigen behält §. 792. 773. 774. Ein unglückſeeliger Geiſt nimt, in ſeiner Unglückſeeligkeit, entweder beſtändig zu, oder er nimt ab, oder bald zu bald ab, und der unglückſeeligſte Geiſt kan wiederum glückſeelig werden 773. 774. Es giebt demnach keine ſolchen endlichen Geiſter, die den Gebrauch der Freyheit haben, welche in einem ſolchen Zuſtande der Gleichgültigkeit ſich befinden ſolten, in welchem ſie weder glückſeelig noch unglückſeelig wären. Ueberhaupt kan kein Geiſt in einem Zuſtande gedacht werden, in welchem er weder vollkommen noch unvollkommen wäre.

§. 795.

Wenn man die wichtige Materie, von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, gründlich unterſucht hat; ſo

wird

wird man überzeugt, daß ihre Unſterblichkeit ihr zukomme, nicht weil ſie ein Geiſt einer beſondern Art iſt, ſondern weil ſie überhaupt ein Geiſt und ein denkendes Weſen iſt. Und man kan alſo ſehr leicht überzeugt werden, daß auf eben die Art erwieſen werden könne, daß alle endliche Geiſter ihrer Natur nach unſterblich ſind, und ewig leben. Doch da ich, die Materie von der Unſterblichkeit, anderswo ausführlich abgehandelt habe; ſo will ich mich dabey nicht weiter aufhalten. Wir können überhaupt alles von allen endlichen Geiſtern ſagen, was wir von unſerer Seele wiſſen, wenn wir nur gewiß oder wahrſcheinlich verſichert ſind, daß es nicht zu den eigenthümlichen Unterſcheidungsſtücken unſerer Seele gehöre. Nur können wir freylich, von dem letztern, ſehr ofte keine Gewißheit haben. Und es iſt demnach vernünftig, wenn man ſich in eine genauere Beſchreibung der übrigen endlichen Geiſter gar nicht einläßt, ſondern dieſelbe müßigen Leuten überläßt, deren geſchäftiger Witz doch etwas zu thun haben will, und ſich daher mit artigen Träumen zu unterhalten pflegt.

E N D E.

Fort-

Fortsetzung
des
Entwurfs der Metaphysik.

III. Die Psychologie.

A. Einleitung in die Psychologie §. 471=479.

B. Die Psychologie selbst.

a. Die empirische Psychologie.

α. Von der Würklichkeit der Seele §. 490=496.

β. Von dem Erkenntnißvermögen.

1. Von dem Erkenntnißvermögen überhaupt §. 497=505.

a. Von der Aufmerksamkeit §. 506=517.

b. Von dem Vermögen zu abstrahiren §. 518=523.

2. Von dem untern Erkenntnißvermögen

a. Ueberhaupt §. 524=527.

b. Insonderheit

1. Von den Sinnen §. 528=554.

2. Von der Einbildungskraft §. 555=566.

3. Von dem scharfsinnigen Witze §. 567=577.

4. Von dem Gedächtnisse §. 578=586.

5. Von dem Dichtungsvermögen §. 587=597.

6. Von dem Vorhersehungsvermögen §. 598=608.

7. Von dem Vermögen vorauszuerkennen §. 609=616.

8. Von dem Beurtheilungsvermögen §. 617-620.

9. Von dem Bezeichnungsvermögen 621=625.

3. Von dem obern Erkenntnißvermögen.

a. Von dem Verstande §. 626=634.

b. Von der Vernunft §. 635=642.

4. Von der Gemüthsfähigkeit §. 643=646.

γ. Von dem Begehrungsvermögen.

1. Von den nächsten Gründen dieses Vermögens in der Seele.

a. Von

a. Von der Gleichgültigkeit §. 647=650.
b. Vom Vergnügen und Mißvergnügen §. 651=660.
2. Von dem Begehrungsvermögen selbst.
a. Von dem Begehrungsvermögen überhaupt §. 661=672.
b. Von dem untern Begehrungsvermögen §. 673=685.
c. Von dem obern Begehrungsvermögen §. 686=693.
d. Von der Freyheit des Willens §. 694.
1. Von der Selbstthätigkeit §. 695=699.
2. Von dem Willkühr §. 700=707.
3. Von der Freyheit §. 708=720.
3. Von dem Inbegriffe aller Begehrungsvermögen §. 721=725.
c. Von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper §. 726=731.
b. Die vernünftige Psychologie.
1. Von der Natur der menschlichen Seele §. 732=752.
2. Von den Verhältnissen der menschlichen Seele gegen andere Dinge in dieser Welt §. 753=765.
3. Von der Glückseligkeit und Unglückseligkeit der menschlichen Seele §. 766=774.
4. Von dem Ursprunge der menschlichen Seele §. 775=785.
5. Von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele §. 786.
6. Von den übrigen denkenden Substanzen in der Welt ausser der menschlichen Seele §. 787=795.

Georg Friedrich Meiers,
öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wissenschaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphysik

Vierter Theil.

Mit königl. Pohl. und Churfürstl. Sächs. allergnädigster Freyheit.

HALLE,
bey Johann Justinus Gebauer.
1759.

Beschluß
des Entwurfs der Metaphysik.

IV. Die natürliche Gottesgelahrheit.
A. Die Einleitung §. 769 - 811.
B. Die natürliche Gottesgelahrheit selbst.
a. Der Begrif von GOtt.
α. Die Erklärung des Begrifs von Gott §. 812 - 818.
β. Der Beweis der Würklichkeit Gottes §. 819 - 826
γ. Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, die ihm zukommen, in so ferne er nicht als ein Geist betrachtet wird.
a. Ueberhaupt §. 827.
b. Insonderheit.
1. Das Wesen Gottes §. 828 - 832.
2. Die Würklichkeit Gottes §. 833 - 836.
3. Die Heiligkeit Gottes §. 837 - 839.
4. Die Einheit Gottes §. 840. 841.
5. Die Wahrheit Gottes §. 842 - 844.
6. Die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit Gottes §. 845 - 852.
7. Die Unendlichkeit Gottes §. 853 - 856.
8. Die Ewigkeit Gottes §. 857 - 859.
9. Die Allmacht GOttes §. 860 - 866.
10. Die einfache Beschaffenheit GOttes §. 867 - 875.
11. Es ist nur ein einziger GOtt §. 876 - 879.
12. Die Selbstständigkeit GOttes §. 880. 881.
13. Die Natur GOttes §. 882 - 885.
14. Die Unermeßlichkeit GOttes §. 886 - 888.
15. Die Unerforschlichkeit GOttes §. 889 - 890.
δ. Diejenigen Vollkommenheiten GOttes, die ihm zukommen, in so ferne er ein Geist ist.
a. Ueberhaupt §. 891.
b. Insonderheit.
α. Der Verstand GOttes.
a. Ueberhaupt §. 892.
b. Insonderheit.

1. Die allervollkommenste Beschaffenheit der göttlichen Erkentniß §. 893 = 902.
2. Der Gegenstand der göttlichen Erkentniß § 903. 911.
3. Die Weisheit GOttes §. 912 = 920.
4. Die Allwissenheit §. 921.
β. Der Wille Gottes.
1. Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes §. 922 = 930.
2. Der Wille Gottes überhaupt § 931 = 938.
3. Die Freyheit des göttlichen Willens §. 939 = 942.
4. Die moralische Heiligkeit Gottes §. 943 = 945.
5. Die Gütigkeit Gottes § 946 = 949.
6. Die Gerechtigkeit Gottes § 950 = 964.
7. Die Wahrhaftigkeit Gottes §. 965 = 967.
8. Die Glückseligkeit Gottes §. 968 = 970.
b. Die Handlungen Gottes.
α. Die Schöpfung der Welt.
a. Ueberhaupt §. 971.
b. Insonderheit.
1. Die Beschaffenheit der Schöpfung §. 972 = 978.
2. Der Gegenstand der Schöpfung.
α. Ueberhaupt §. 979 = 987.
β. Insonderheit die beste Welt §. 988 = 1000.
3. Der Zweck der Schöpfung §. 1001 = 1015.
β. Die Vorsehung.
a. Ueberhaupt §. 1016 = 1020.
b. Insonderheit.
α. Der Eingang 1021.
β. Die verschiedenen Theile der göttlichen Vorsehung.
1. Die Erhaltung der Welt §. 1022 = 1026.
2. Die Mitwürkung Gottes §. 1027 = 1034.
3. Die Allgegenwart Gottes § 1035 = 1040.
4. Die göttliche Regierung der Welt §. 1041 = 1044.
5. Die göttliche Zulassung des Bösen §. 1045 = 1058.
6. Die Oberherrschaft Gottes über die Welt §. 1059 = 1064.
7. Die Rathschlüsse Gottes über die Welt §. 1065 = 1071.
8. Die Offenbarung Gottes §. 1072 = 1090.

Die

Die natürliche Gottesgelahrheit.

Einleitung
in die
natürliche Gottesgelahrheit.

§. 796.

Wenn man die ganze menschliche Erkentniß überhaupt betrachtet, sie mag nun in den Umfang der Gelehrsamkeit und der freyen Künste gehören, oder zu der gemeinen Erkentniß gerechnet werden: so erlangt sie ihre Schätzbarkeit nur daher, wenn sie in einer gehörigen Beziehung auf die menschliche Glückseligkeit steht. Eine Erkentniß mag übrigens noch so richtig und vortreflich seyn, kan sie auf keinerley Weise, zur Beförderung wenigstens eines Theils der gesamten menschlichen Glückseligkeit, angewendet werden, so ist sie nicht nur selbst, sondern auch das Bestreben nach derselben, als ein geschäftiger Müßiggang, anzusehen. Ein Mensch handelt als ein lächerlicher und verachtungswürdiger Thor, wenn er seine Zeit und Kräfte auf eine Erkentniß verschwendet, die ihm in seiner Glückseligkeit nicht weiter forthilft, und über welcher er die Erkentniß nützlicherer und nöthigerer Dinge versäumt. Vermöge dieser Betrach-

tung ist es wol unstreitig, daß, die Lehre von Gott, die allernützlichste und unentbehrlichste Erkentniß sey, in welcher alle übrige Arten der menschlichen Erkentniß, als so viele Flüsse und Ströme, wie in dem Oceane, zusammen fliessen müssen. In der Sittenlehre kan, aufs deutlichste und unumstößlichste, erwiesen werden: daß das höchste Gut, oder die höchste Glückseligkeit eines Menschen, darin besteht, wenn er so from ist als möglich, und daß die Gottseligkeit zu allen Dingen nutze sey, und die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens habe. Nun ist die höchste Frömmigkeit, ohne der vollkommensten Erkentniß Gottes, unmöglich. Folglich ist die Lehre von Gott eine Erkentniß, welche uns geradezu auf den Gipfel unserer Glückseligkeit leitet, ohne welche unsere höchste Glückseligkeit unmöglich ist, und welche, bey allen übrigen Graden und Theilen unserer gesamten zeitlichen und ewigen Glückseligkeit, zum Grunde liegen muß, wenn sie Theile unserer wahren Glückseligkeit seyn sollen. Alle übrige Theile und Arten der Gelehrsamkeit, und der gesamten menschlichen Erkentniß, können also unmöglich die menschliche Glückseligkeit aufs beste befördern, wenn sie nicht, auf eine entfernte und mittelbare Art, die Erkentniß Gottes zur Absicht haben, und befördern. Kan man mehr, zum Lobe einer Lehre und Erkentniß, sagen? Können wichtigere, fruchtbarere und nützlichere Untersuchungen angestelt werden, als über Gott und göttliche Dinge? Gott und göttliche Dinge sind von einem unendlichen Umfange, und enthalten unbegreiflich vielmal mehr Mannigfaltiges in sich, als die übrigen Gegenstände unserer Erkentniß, und wenn sie auch die allerreichsten seyn solten. Sie sind die allererhabensten und edelsten Gegenstände unserer Untersuchungen. Alle unsere Erkentnißkräfte können sich mit ihnen beschäftigen, und eine iedwede findet in ihnen unendlich viel Stof zu ihren Betrachtungen. Und man mag also diese Sache betrachten wie man will, so muß man gestehen, daß die Lehre von Gott, unter allen übrigen Arten der menschlichen Erkentniß, die allervortreflichste sey, und

zwar

zwar in allen möglichen Absichten. Wir gerathen also, in unserer Metaphysik, auf den allerwichtigsten und schätzbarsten Theil der menschlichen Erkentniß, und der ganzen Metaphysik, indem wir im Begrif stehen, die natürliche Gottesgelahrheit zu untersuchen. Die bisherigen Untersuchungen der Ontologie, der Cosmologie und der Psychologie, haben es uns möglich gemacht, eine reelle Erkentniß von der Gottheit zu erlangen.

§. 797.

Man könte, durch die Theologie oder Gottesgelahrheit, eine jedwede Erkentniß von Gott, seinem Wesen, Eigenschaften, Werken und Vollkommenheiten verstehen. Und man müste alsdenn einen iedweden Menschen einen Theologen nennen, welcher auch nur eine gemeine, bloß historische, verworrene und ungewisse Erkentniß Gottes und göttlicher Dinge besitzt. Allein, ein so weiter Umfang, den man durch diese Erklärung der Bedeutung dieses Worts geben würde, widerspricht dem eingeführten Gebrauche dieses Worts. Man versteht, durch die Gottesgelahrheit, eine philosophische und gelehrte Erkentniß Gottes; und weil die vollkommenste gelehrte Erkentniß eine eigentlich so genante Wissenschaft ist, so ist die Theologie eine Wissenschaft von Gott. Derjenige also verdient nur den Namen eines Theologen im eigentlichen Verstande, wer eine ausführliche, Gott anständige, richtige, deutliche, gewisse und lebendige Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen besitzt; wessen Erkentniß von Gott zusammenhangend und systematisch ist; wer dasjenige, was er von Gott behauptet, aus zuverläßigen Gründen erweisen kan: kurz, wer seine ganze Erkentniß von Gott, den Regeln der Vernunftlehre gemäß, eingerichtet hat. Gibt es wol sehr viele Theologen unter denenjenigen, die man ihrer Profeßion wegen so zu nennen pflegt? Die natürliche Gottesgelahrheit ist dem zu Folge die Wissenschaft von Gott, in so ferne sie ohne Glauben erkant werden kan. Der griechische Name Theologie ist von manchen dem Buchstaben nach erkläret worden, als wenn er eine Lehre bedeute,

die von Gott herstamme und von ihm offenbaret sey, oder die den Menschen zu Gott führe und leite. Ob nun gleich diese Gedanken an sich richtig und gut sind, so weiß doch iedermann, daß dieses Wort nichts anders bedeute, als eine Lehre, die von Gott handelt.

§. 798.

Aus dieser Erklärung der natürlichen Gottesgelahrheit erhellet alsobald der Unterschied, welcher sich zwischen ihr und der geoffenbarten Gottesgelahrheit befindet. Sie enthält nemlich lauter solche Wahrheiten von Gott und göttlichen Dingen, welche ohne Glauben erkant werden können und müssen. Wir verstehen hier einen doppelten Glauben. Einmal den menschlichen Glauben, welcher der Beyfall ist, den man einer Wahrheit gibt, um eines menschlichen Zeugnisses willen. Wer, um eines blos menschlichen Zeugnisses willen, eine Wahrheit von Gott und göttlichen Dingen annimt, der folgt in seiner theologischen Erkentniß dem Ansehen eines blossen Menschen, und er kan auf diesem Wege nimmermehr zu einer Wissenschaft, und unumstößlich gewissen philosophischen Erkentniß, von Gott gelangen. Eine solche Erkentniß aber soll, die natürliche Gottesgelahrheit, seyn. Folglich muß man, kein blos menschliches Zeugniß von Gott und göttlichen Dingen, als einen Erklärungs- und Erweisgrund in dieser Wissenschaft annehmen. Wir müssen in derselben Gott, so zu reden, mit unsern eigenen Augen betrachten, und dem Ansehen keines Menschen folgen, und wenn derselbe auch, in einem noch so grossen Rufe der Frömmigkeit und theologischen Gelehrsamkeit, stehen solte. Zum andern muß man hieher den göttlichen Glauben rechnen, vermöge dessen wir von Gott und göttlichen Dingen dasjenige für wahr halten, was in der heiligen Schrift für wahr ausgegeben wird, und zwar deswegen, weil es in diesem Buche für wahr ausgegeben wird. Und daher entsteht die geoffenbarte Gottesgelahrheit, welche eine Lehre von Gott ist, in so ferne sie durch den göttlichen Glauben erkant wird. Man kan demnach, zwischen der natürli-

lichen und geoffenbarten Gottesgelahrheit, einen dreyfachen Unterschied bemerken, woraus zugleich erhellet, warum jene eine natürliche genant wird. Erstlich sind sie, vermöge des Erkentniß- und Beweisgrundes, von einander unterschieden. Die geoffenbarte wird aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes, welche in der heiligen Schrift enthalten ist, erkant und erwiesen; die natürliche aber aus solchen Wahrheiten und Dingen, die blos natürlich durch unsere Vernunft erkant werden können, ohne daß zu ihrer Bekantmachung ein Wunderwerk geschehen seyn solte. Daher kan auch die geoffenbarte Gottesgelahrheit manche Wahrheiten enthalten, welche in der natürlichen schlechterdings nicht vorkommen können, und von denen man in der natürlichen nicht die geringste Vermuthung hat. Zum andern kan und muß, die natürliche Gottesgelahrheit, durch die natürliche gesunde Vernunft, welche nach der Vernunftlehre gebraucht und ausgebessert wird, erkant werden. Die geoffenbarte Gottesgelahrheit aber kan Wahrheiten enthalten, welche ohne übernatürliche Erleuchtung des Verstandes nicht hinlänglich erkant werden können. Und drittens gibt uns die natürliche Gottesgelahrheit nur eine solche Erkentniß von Gott, welche zu der natürlichen Religion, und zu der auf derselben beruhenden natürlichen Glückseligkeit des Menschen hinreicht. Die geoffenbarte Gottesgelahrheit aber kan uns eine solche iErkentniß von Gott geben, welche, zu einer übernatürlichen Frömmigkeit und Glückseligkeit des Menschen, zureicht und erfordert wird. Folglich müssen wir als vernünftige Menschen, welche die Naturkräfte ihres Verstandes und ihrer Vernunft, nach den Vorschriften einer gesunden Vernunftlehre, richtig und gehörig gebrauchen, in der natürlichen Gottesgelahrheit, Gott, seine Vollkommenheiten und Werke zu betrachten suchen.

§. 799.

Wenn man, in der natürlichen Gottesgelahrheit, zu einer wahren und reellen Wissenschaft von Gott gelangen will, so muß man freylich gewisse Erkentnißgründe annehmen,

nach deren Anleitung man sich, diese oder jene Begriffe von Gott und göttlichen Dingen zu machen, bemüht. Und man kan mit Wahrheit sagen, daß kein Mensch eine so schlechte Erkentniß von Gott habe, der nicht nach Maasgebung gewisser Erkentnißgründe dieselbe erlangt haben solte. Nur ist es zu beklagen, daß bey den allermeisten Menschen diese Erkentnißgründe nicht von rechter Art sind, und es wird eine überaus nützliche und wichtige Untersuchung seyn, wenn wir uns bey dieser Betrachtung länger aufhalten. Zu denen unächten und schädlichen Erkentnißgründen der theologischen Erkentniß rechne ich, sonderlich folgende drey Erkentnißquellen. 1) Alle Vorurtheile. Jederman weiß, daß man, in allen Arten der menschlichen Erkentniß, alle Vorurtheile verhüten muß, wenn man zu einer richtigen und reellen Einsicht in eine Sache gelangen will. Allein, bey der Erkentniß Gottes, ist dieses ganz besonders zu beobachten. Wenn wir Menschen irgends, der Verblendung und der Tyranney der Vorurtheile, ausgesetzt sind; so ist es in der Lehre von Gott. Man ist ohne Bedenken geneigt, dasjenige in der Lehre von Gott für wahr zu halten, was uns unsere Väter vorgeschwatzt haben; was die Religionspartey für wahr hält, in welcher wir geboren und erzogen sind; was berühmte Lehrer der Gottesgelahrheit lehren; was Leute sagen, die in einem grossen Rufe der Frömmigkeit und Heiligkeit stehen; was, unter Androhung des Bannes, zu glauben befohlen worden u. s. w. Sehr viele Lehrer der Religion sind sehr weit davon entfernt, die Begriffe von göttlichen Dingen gehörig zu entwickeln und gründlich zu erweisen, daß sie blos, wenn sie eine theologische Formel vorgetragen haben, auf eine pathetische Art versichern: wer zeitlich und ewig glückselig werden wolle, müsse dieses für wahr halten, und derjenige sey ein Kind des Teufels, der es nicht glaube, und übrigens lassen sie es auf ein bloses Gerathewohl ankommen, was der andere bey dieser Formel denkt. Nimt sich jemand die edle Freyheit heraus, ihnen wider ihre Lehre Einwürfe zu machen, so beantworten sie die-

dieſelben nicht, ſondern verſichern, daß der Teufel ihn verſuche, ſie rathen ihm ſo lange zu beten, bis der Einwurf verſchwindet, und wer dieſem Rathe nicht folgt, den verfluchen ſie als einen verſtockten Böſewicht. Daher kömts, daß ſich unendlich viele Leute, die ſonſt dazu geſchickt wären, nicht einmal unterſtehen, in Religionsſachen ſelbſt zu denken; ſondern ſie folgen den Vorurtheilen blindlings, welche ſie eingeſogen haben. Man muß ſich demnach, in der natürlichen Gottesgelahrheit, über alle Vorurtheile erheben, und nichts von Gott denken und für wahr halten, als wovon man, aus den ächten Kenzeichen der Wahrheit, überzeugt werden kan, daß es eine reelle und wahre Vorſtellung Gottes ſey. Man muß ſich, aller von Kindesbeinen an eingeſogenen Erkentniß von Gott, eine Zeitlang entſchlagen, ſie weder für wahr noch für falſch halten, ſich als völlig unwiſſend in der Lehre von Gott anſtellen, und auf dieſe Weiſe eine ächte Erkentniß von Gott zu erlangen trachten. 2) Die in der Kindheit auswendig gelernten Formeln, durch welche, nach dem Vorgeben dererjenigen, welche den Kindern dieſelben beybringen, theologiſche Wahrheiten ausgedruckt werden. Die Erfahrung lehret leider zur Gnüge, daß diejenigen, welche Kinder in der Religion unterrichten, mehrentheils ſelbſt keine richtige und reelle Erkentniß von Gott beſitzen. Und da ſie den Kindern dieſe Formeln in den Jahren beybringen, in denen ſie noch nicht vermögend ſind, Gott und ſeine Vollkommenheiten zu denken: ſo überläſt man es in der That dem bloſſen Ohngefähr, was die Kinder bey dieſen Formeln etwa denken. Sie denken alſo entweder gar nichts reelles, oder nur dasjenige bey dieſen Formeln, was ihre Einbildungskraft damit verbindet. Unterdeſſen verhindern, dieſe dergeſtalt ins Gedächtniß gefaſte Formeln, entweder in den reifern Jahren alle wahre Erkentniß Gottes, oder verunſtalten dieſelbe auf eine ungeheure Weiſe, indem ſie dieſelbe mit den gröbſten Irrthümern untermengen, die um ſo viel unmöglicher wieder auszurotten ſind, je mehr ſie durch die Vor-

urtheile der Kindheit unterstützt werden. Wer eine wahre natürliche Erkentniß von Gott erlangen will, der muß diese in der Kindheit gelernten Formeln und Religionsbekentnisse ganz beyseite setzen, was die Bedeutungen betrift, die er damit bisher verbunden hat, er muß sie ganz von neuem untersuchen, den wahren Verstand derselben ausfindig machen, und denselben nach den wahren Gründen der Erkentniß Gottes aufs strengste prüfen. Meines Erachtens wäre es besser, wenn man kleine Kinder gar keine theologischen Formeln lehrte. Sondern man müste ihnen, vermöge ihrer Empfindungen, klare Begriffe von den Vollkommenheiten der Creaturen, von Weisheit, Güte, Macht, Verstand der Menschen u. s. w. beybringen, und wenn man gewahr würde, daß sie so viel Vernunft erlangt, um ein vollkommenes Wesen zu denken, so müste man sie von der Creatur, als auf einer Leiter, nach und nach zu der Vorstellung der Gottheit hinauf steigen lassen. Auf diese Art würde man sich die Hofnung machen können, daß mehrere Menschen zu einer reellen und wahren Erkentniß Gottes gelangen würden, als nach der eingefürten Lehrart zu hoffen ist. 3) Die Lehrgebäude der vermeinten geoffenbarten Religionen. Die wahre Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, und das richtige Lehrgebäude der geoffenbarten Religion, kan auf keinerley Weise der Weltweisheit, und der natürlichen Gottesgelahrheit, Hinderniße in den Weg legen; man muß vielmehr sagen, daß die erste der letzten ungemein beförderlich sey. Es würde zwar sehr abgeschmackt seyn, wenn man Wahrheiten der Weltweisheit überhaupt, und insonderheit der natürlichen Gottesgelahrheit, aus der heiligen Schrift erweisen wolte §. 797. allein demohnerachtet hat die heilige Schrift einen zweyfachen grossen Nutzen in der Weltweisheit, und in der natürlichen Gottesgelahrheit. Einmal ist sie ein vortrefliches Erfindungsmittel philosophischer Wahrheiten: denn so bald ein christlicher Weltweiser, eine Wahrheit der heiligen Schrift, aus philosophischen Gründen erwiesen hat, so bald hat er

ein

ein Recht, dieselbe als einen Theil seiner Weltweisheit anzusehen. Und zum andern kan ein Weltweiser sich desto leichter, in seinen Vernunftschlüssen und philosophischen Untersuchungen, vor Irrthümern hüten, wenn er beständig ein Auge auf die heilige Schrift richtet, und sich hütet, derselben zu widersprechen. Daher lehrt auch die philosophische Historie, daß keine Weltweisen es, insonderheit in der natürlichen Erkentniß Gottes, so hoch gebracht haben, als die christlichen; und ein christlicher Weltweiser würde sehr undankbar gegen die heilige Schrift handeln, wenn er dieselbe deswegen für keine wahre Offenbarung Gottes halten wolte, weil er es in der natürlichen Gottesgelahrheit so hoch gebracht hat: denn er würde vergessen, daß er den gröſten Theil seiner Einsichten von der heiligen Schrift geschenkt bekommen habe. Allein, wenn man die natürliche Gottesgelahrheit so lange drehen und wenden wolte, bis sie demjenigen Lehrgebäude einer vermeinten geoffenbarten Religion, welches in derjenigen Secte, in welcher wir erzogen sind, angenommen wird, gemäs wird: so würde sie eine Sclavin dieses Lehrgebäudes werden, und man würde nicht die geringste Hofnung haben, durch dieselbe eine richtige Erkentniß Gottes zu erlangen, es müste denn dieses blos von ohngefähr geschehen. Aus diesem unvernünftigen Zwange rührt es her, daß die natürliche Gottesgelahrheit eines Heyden, eines Türken, eines Papisten u. s. w. einander aufs offenbarste widersprechen, und daß es die Weltweisen der irrigen Religionsparthenen, in der natürlichen Erkentniß Gottes, niemals zu einer merklich grossen Vollkommenheit bringen können. Wir müssen demnach, in der natürlichen Gottesgelahrheit, die besondern Secrenmeinungen der verschiedenen dafür gehaltenen geoffenbarten Religionen beyseite setzen, und uns in acht nehmen, daß wir sie niemals als Entscheidungsgründe philosophischer Fragen in der natürlichen Gottesgelahrheit ansehen und gebrauchen.

§. 800.

§. 300.

Wer nun im Gegentheil, in der natürlichen Gottesgelahrheit, einen sicherern Weg betreten will, um zu einer reellen und richtigen Erkentniß Gottes zu gelangen, der muß es ganz anders anfangen. Er muß vornemlich, die Wirkungen Gottes und seiner Vollkommenheiten, in sich selbst und andern Creaturen, durch den Weg der Erfahrung richtig kennen lernen, und nach Maasgebung dieser Erkentniß sich, einen Begrif von Gott und seinen Vollkommenheiten, bilden. Wer die Natur der menschlichen Erkentnißkraft verstehet, der weiß: daß wir keine andere Begriffe haben können, als welche entweder Empfindungen sind, oder abstracte Begriffe, oder willkührliche. Die abstracten Begriffe stellen uns dasjenige vor, was verschiedene Empfindungen mit einander gemein haben, und die willkührlichen Begriffe werden, aus den Theilen verschiedener Empfindungen und abstracten Begriffe, zusammengesetzt. Folglich ist es unwidersprechlich, daß wir Menschen in der That nichts anders denken können, als was wir entweder ganz oder zum Theil empfunden haben, und was demjenigen, was wir empfunden haben, ähnlich ist. Da wir nun von Gott nichts anders empfinden können, als seine Wirkungen in uns, und andern endlichen Dingen; so können wir, auf keine andre Art, zu einer wahren Erkentniß Gottes gelangen, als wenn wir einen reichen Vorrath an Empfindungen, welche uns die Realitäten und Vollkommenheiten der Creaturen vorstellen und zu fühlen geben, gesamlet haben, und sie uns auf eine übrigens gehörige Art in Gott als einem Subjecte vorstellen. Gott hat, sogar bey der geoffenbarten Religion, diesen Weg erwählt, indem ein Mensch von manchen Dingen gar keinen Begrif bekommen kan, bis er nicht wiedergeboren ist, und dieselben alsdenn empfindet. Daher komts ohne Zweifel, daß uns die Dreyeinigkeit ein Geheimniß ist, weil wir in uns nichts empfinden, was mit einer göttlichen Person zu einer Art der möglichen Dinge gehört. Wenn man nun dergestalt,

durch

durch den Weg der Erfahrung, eine reelle Erkentniß Gottes erlangt, so kan man durch allgemeine Wahrheiten, und durch die Erkentniß a priore, diese Erkentniß von Gott in ein philosophisches System bringen, und durch diesen doppelten Weg eine deutliche, vernünftige und gründliche Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen erlangen. Aus dieser Betrachtung erhellet demnach einmal, warum man in der Metaphysik erst, die Ontologie, Cosmologie und Psychologie, lernen muß, ehe man die natürliche Gottesgelahrheit abhandeln kan. In den drey ersten Wissenschaften samlet man sich, einen hinlänglichen Vorrath reeller Erkentniß von der Vollkommenheit eines möglichen Dinges, vermöge dessen man sich in den Stand setzt, Gott und göttliche Dinge in der That zu denken. Zum andern, warum man die Physik, die Mathematik und alle reelle menschliche Wissenschaften, als wahre Beförderungsmittel der Erkentniß Gottes betrachten kan. Alle diese Wissenschaften, in so ferne sie reel sind, verschaffen uns Begriffe von Realitäten, die von Gott abstammen, und folglich sind sie uns beförderlich, nach und nach immer mehr reelle Erkentniß von Gott zu erlangen.

§. 801.

Es hat keiner Religion, und also auch nicht der natürlichen Gottesgelahrheit, iemals an Widersachern gefehlt, und es gibt Leute, welche sich starke Geister zu seyn dünken, die es für thöricht halten, wenn man sich in der natürlichen Gottesgelahrheit bemüht, eine deutliche und gründliche Erkentniß von Gott zu erlangen. Dergleichen Leute, welche alle andre Menschen an Verstande und Scharfsinnigkeit zu übertreffen sich einbilden, machen sonderlich eine dreyfache Einwendung wider die natürliche Gottesgelahrheit überhaupt. Einmal sagen sie, diese ganze Wissenschaft sey unmöglich, oder wenigstens für die menschlichen Kräfte gar zu schwer. Gott sey für uns Menschen ein ganz unbegreifliches Wesen; der Mensch könne nicht wissen, was Gott sey, kaum könne er wissen, daß ein Gott sey, und was er

nicht

nicht sey; er sey ein solches reines und schimmerndes Licht, daß unser Verstand bey der Betrachtung desselben, wie unsere Augen durch die heitere Sonne, geblendet werde, daß er nichts sehen könne; unser ungemein kleiner und in die engsten Schranken eingeschlossener Verstand könne unmöglich, den Begrif von einem unendlichen Dinge, fassen, und was dergleichen Einfälle mehr sind, welche halb wahr und halb falsch sind, und aus denen unrichtig geschlossen wird. Es ist wahr, unser Verstand kan nicht alles in der Gottheit erforschen, und es ist unmöglich, daß er sich einen Begrif von Gott solte machen können, der eben so unendlich ist, als Gott selbst. Aller unserer Erkentniß Gottes ohnerachtet, wird uns allemal, das meiste von Gott und in demselben, unbekant, dunkel und undeutlich bleiben. Allein daraus folgt nicht, daß wir nichts von Gott einsehen und deutlich erkennen können. Wer nicht alles erkent, der kan doch wol einiges einsehen. Und wenn diese Gegner gründlich verfahren wollen, so müssen sie unsere natürliche Gottesgelahrheit von Saß zu Saß durchgehen, und gründlich beweisen, daß ein ieder entweder falsch und ungereimt sey, oder gar keinen Sinn und Verstand habe. Diesen Beweis aber hat meines Wissens, noch kein Gegner der natürlichen Gottesgelahrheit, unternommen. Zum andern, sagt man, alles unser Wissen von Gott sey und bleibe, in diesem Leben, doch nur ein bloßes Stückwerk, und es sey also rathsamer, daß man lieber in der Lehre von Gott ganz unwissend bleibe, als seine Zeit und Kräfte auf ein solches Flick- und Stückwerk zu verschwenden. Ein sehr seltsamer Einfall! Die Erkentniß Gottes kan nur ein Stückwerk genant werden, in so ferne sie uns nicht den ganzen Gott, und alles in ihm, seinen Vollkommenheiten und Werken, vorstelt, und in so ferne sie uns nur gleichsam einige Stücke von Gott vorstelt. Der Gegner schliest also: weil wir nicht alles von Gott einsehen, so ist dasjenige, was wir von ihm erkennen, nichts nüße; und ein jeder sieht die Ungereimtheit dieser Folgerung. Alle unser Wissen ist ein Stückwerk, denn unser

Ver-

Verstand kan nicht ein Sandkorn völlig einsehen, folglich müsten wir, gar keine Erkentniß irgends einer Sache, zu erlangen suchen. Diese Gegner sind wie manche Verschwender anzusehen, welche, weil sie nicht reich werden können, sich arm machen, und welche kleinere Summen mit allem Fleiß verschwenden, darum, weil es keine grossen Summen sind. Zum dritten machen einige Leute, die sich für grosse Verehrer der geoffenbarten Religion ausgeben, wider die natürliche Gottesgelahrheit einen Einwurf, der, wenn man ihnen glauben soll, ungemein erbaulich, und dem Character eines Wiedergebornen höchst anständig ist. Sie sagen: wir Menschen sind durch den Sündenfall so sehr verdorben, und unser Verstand ist durch denselben dergestalt verfinstert, daß er in göttlichen Dingen ganz blind geworden; die ihr selbst gelassene Vernunft könne von Gott nichts wissen, und ein Weltweiser mache sich lächerlich, so bald er von Gott und göttlichen Dingen handele; wenigstens sey es heute zu Tage, da uns ein besseres Licht in der heiligen Schrift aufgesteckt worden, thöricht und gefährlich, wenn man durch die blosse Vernunft Gott zu erkennen trachten wolle. Dieser Einwurf ist ein Mischmasch von Gedanken, die am besten widerlegt werden können, wenn man sie deutlich auseinander setzt. Erstlich ist es unleugbar übertrieben, und kan aus Gottes Wort nie erwiesen werden, daß durch den Sündenfall unser Verstand und unsere Vernunft dergestalt verdorben seyn sollen, daß sie von Gott gar nichts zu erkennen im Stande geblieben. Man schaft der geoffenbarten Religion warlich gar keinen Vortheil, wenn man das natürliche Verderben des Menschen auf eine chimärische Art vermehret. Folglich ist es offenbar falsch, und der unleugbaren Erfahrung zuwider, wenn man annimt, daß, die ihr selbst gelassene Vernunft des verdorbenenen Menschen, gar nichts von Gott und göttlichen Dingen erkennen könne. Zum andern gebe ich zu, daß die Vernunft eines Christen, ob er gleich nicht wiedergeboren ist, durch Hülfe der heiligen Schrift, es in der natürlichen

Got-

Gottesgelahrheit viel weiter bringen kan, als die Vernunft eines andern Menschen, der von diesem höhern Lichte gar keinen Gebrauch macht oder machen kan. Drittens ist das Licht der Offenbarung freylich besser, als das Licht der Vernunft; allein deswegen ist das letzte nicht überflüßig und unnöthig. Jenes setzt dieses voraus, und ohne natürliche Gottesgelahrheit kan man unmöglich, von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, überzeugt werden. Dieser Einwurf also, so eine andächtige Gestalt er auch immer haben mag, ist für die heilige Schrift sehr gefährlich. Wenn ein blosser Weltweiser nichts von Gott wissen kan, so haben wir gar keinen tüchtigen Grund, der uns bewegen könte, die heilige Schrift als Gottes Wort anzunehmen. So sind ofte diejenigen, welche von ihrer Liebe zu Gottes Wort, und von ihrer Hochachtung gegen dasselbe, ein gewaltiges Geschrey machen, die gefährlichsten Feinde desselben, weil sie im Verborgenen die Gründe und Stützen desselben untergraben.

§. 802.

Wenn die natürliche Gottesgelahrheit eine gehörige Gestalt bekommen soll, so muß man sich in derselben vor einem doppelten Fehler in acht nehmen. Einmal muß man sich durchaus hüten, damit man nicht, in der Meinung Gott und göttliche Dinge wunderbar und bewunderungswürdig zu machen, in das Parodoxe verfalle. Alles dasjenige ist parador, was eine Bewunderung verursacht, weil es widersprechend zu seyn scheinet. Nun gibt es Leute, die sich nur so lange über etwas verwundern, so lange sie dasselbe gar nicht verstehen, und so lange es ihnen widersprechend und unmöglich zu seyn scheinet. Solche Leute verwandeln die ganze Erkentniß Gottes in ein Räthsel, welches entweder gar nichts bedeutet, oder dessen Auflösung viel unnütze Mühe macht. Man kan nicht genug sagen, wie sehr die Erkentniß Gottes unter den Menschen, durch das Bestreben nach dem Paradoxen, verdorben worden. Dieses Bestreben verleitet uns nur gar zu ofte zu wahren Widersprüchen in der Gottesgelahrheit, und folglich zu falschen

Be-

Begriffen von Gott und göttlichen Dingen; die Gottheit verschwindet in unsern Gedanken unter der Vorstellung des paradoxen Räthsels, und indem man entweder den Schlüssel zu dem Räthsel gar nicht finden kan, oder zu viel Zeit und Mühe auf die Auflösung desselben wenden muß, so vergist man in der That, Gott und göttliche Dinge zu denken; und man setzt die wahre Erkentniß Gottes in Gefahr, von allen denenjenigen verworfen zu werden, welche dergleichen Räthsel nicht auflösen können, oder nicht auflösen wollen. Ich werde ofte Gelegenheit bekommen, in dem Verfolge der natürlichen Gottesgelahrheit Beyspiele, welche hieher gehören, anzuführen. So haben einige die Allgegenwart Gottes vorgestelt, als wenn Gott vermöge derselben nirgends und doch allerwegen sey; und seine Unendlichkeit, als sey er ein Circul, dessen Mittelpunct allerwegen, und dessen Umfang nirgends anzutreffen ist. Dies ist eine sehr schlechte Art, das Wunderbare zu erreichen. Gott und seine Vollkommenheiten werden, in unsern Augen, allemal im höchsten Grade bewundernswürdig, wenn wir sie selbst, nach ihrer wahren Natur, aufs ungekünstelste und deutlichste uns vorstellen. Zum andern, muß man sich hüten, damit man nicht eine gewisse Art der Erbauung, in dem Vortrage theologischer Wahrheiten, allein zum unmittelbaren und nächsten Zweck sich vorsetze, diese Erbaulichkeit zum einzigen Kennzeichen theologischer Wahrheiten annehme, und alle theologische Untersuchungen übergehe oder für falsch halte, welche nicht auf diese Art erbaulich sind. Manche Leute reden immer von der Erbauung, und sie verstehen doch nur, durch eine erbauliche Erkentniß, eine sinnlich rührende Erkentniß göttlicher Dinge. Daher verwerffen sie alle deutlichen, scharfsinnigen, gründlichen und theoretischen Untersuchungen göttlicher Wahrheiten, unter dem Namen unerbaulicher Dinge, und sie verwandeln, die ganze Erkentniß Gottes, in eine blos sinnliche allegorische Erkentniß, welche der geradeste Weg zu den gröbsten Irrthümern ist. Und da es sinnliche erbauliche Lügen gibt, so tragen solche Leute ofte kein

Bedenken die unleugbarsten Unwahrheiten anzunehmen, weil sie ihnen Gelegenheit geben, erbauliche Seufzer dabey anzubringen. Die wahre Erbauung ist, von einem viel weitern Umfange. Sie besteht, in einer jeden wahren Verbesserung der practischen und lebendigen Erkentniß Gottes. Folglich sind alle theologische Untersuchungen erbaulich, durch welche diese Erkentniß Gottes weitläuftiger, grösser, richtiger, klärer und deutlicher, gewisser und gründlicher, und lebendiger gemacht werden kan. Man kan also mit Wahrheit annehmen, daß alle Untersuchungen der natürlichen Gottesgelahrheit erbaulich seyn müssen aber nach der wahren Erklärung dieses Worts. Dadurch aber wird, eine gründliche und deutliche Theorie göttlicher Wahrheiten, so wenig aus dem Umfange der Gottesgelahrheit ausgeschlossen, daß sie vielmehr nothwendig erfordert wird, weil keine wahre Erbauung ohne Theorie stat finden kan.

§. 803.

Nachdem ich, die wahre Natur und Beschaffenheit der natürlichen Gottesgelahrheit, bisher untersucht habe, so ist es nöthig, daß ich die verschiedenen Eintheilungen derselben untersuche. Und da ist eine der merkwürdigsten Eintheilungen, vermöge welcher sie entweder eine angeborne natürliche Gottesgelahrheit oder Erkentniß Gottes seyn soll, oder eine erlangte. Die erste ist deswegen merkwürdig, weil viele, den ganzen Beweis der Wirklichkeit Gottes, auf dieselbe gegründet haben, mit was für Rechte oder Unrechte aber, werde ich in dem Folgenden beurtheilen. Es fragt sich demnach, was man durch dieselbe verstehe? Und da hat man sich, auf eine dreyfache Art, erklärt. Einmal versteht man darunter eine würkliche klare, und mit einem Bewustseyn verknüpfte, Vorstellung Gottes. Man hat angenommen, daß ein Mensch schon im Mutterleibe einen klaren Begrif von Gott habe, den ihm Gott selbst eingeprägt, und den er bey seiner Geburt mit auf die Welt bringe. Dieser ganze Einfall beruhet auf falschen Cartesianischen Grundsätzen, als wenn ein Kind im Mutterleibe schon denken könne,

ne, weil das Wesen der Seele in Denken bestehe, welches doch falsch ist. Unsere eigene Erfahrung kan uns von diesem angebornen Begriffe Gottes nicht überzeugen, weil kein Mensch sich auf dasjenige besinnen kan, was er im Mutterleibe schon gedacht haben soll. Aus andern Gründen der Vernunft kan, die Würklichkeit dieses Begrifs, auch nicht erwiesen werden. Es ist demnach, die angeborne natürliche Gottesgelahrheit in diesem Verstande, eine ohne genungsamen Grund angenommene Meinung, welche noch dazu den Wahrheiten von der Natur der Seele, die wir in der Psychologie festgesetzt haben, widerspricht. Wolte man sagen, daß alle Menschen einen Gott glauben, und daß dieser allgemeine Glaube genungsam erweise, daß es einen solchen angebornen Begrif von Gott gebe; so ist dieses ein schlechter Einfall. Denn gesetzt auch, daß alle Menschen einen Gott glaubten, welches aber, wo nicht falsch, doch sehr zweifelhaft ist; so kan und muß, dieser allgemeine Glaube, aus einem ganz andern Grunde hergeleitet werden. Alle diejenigen, welche einen Gott glauben, halten die Erkentniß Gottes für so wichtig, daß sie dieselbe allemal auf ihre Kinder fortpflanzen. Folglich können alle Menschen einen Gott glauben, und doch den klaren Begrif von demselben erst nach ihrer Geburt empfangen haben, nemlich durch den Unterricht, den sie von andern Menschen genieſsen. Zum andern, könte man, durch die angeborne natürliche Erkentniß Gottes, eine dunkele Vorstellung desselben verstehen, und da müste man behaupten, daß alle menschliche Seelen schon in Mutterleibe eine dunkele Erkentniß von Gott besitzen, der sie sich also nicht bewust sind, die sie durch die Geburt mit auf die Welt bringen, und welcher sie sich erst mit den Jahren bewust werden, wenn ihre Erkentnißkräfte, sonderlich die obern, zugenommen haben, und sie durch den Unterricht anderer Leute veranlaßt werden, diese Erkentniß Gottes nach und nach zu entwickeln. Wenn man die angeborne natürliche Gottesgelahrheit auf diese Art erklärt, so kan man sie zugestehen. Ich habe §. 740. er-

wiesen, daß sich eine iedwede menschliche Seele, und also schon im Mutterleibe, alles in dieser Welt dunkel vorstelle. Da nun die ganze Welt ein Werk Gottes ist, und die Würkungen einen Begrif von ihren Ursachen natürlicher Weise erwecken; so kan man es wenigstens als möglich und sehr wahrscheinlich ansehen, daß die menschliche Seele beständig, von ihrem ersten Ursprunge an, den Eindruck der Gottheit in ihr habe, oder ein dunkeles Bild derselben in ihr angetroffen werde. Allein, nach dieser Erklärung kan man sich gar keinen erheblichen Vortheil davon versprechen, wenn man eine angeborne natürliche Erkentniß Gottes annimt. Auf eben die Art sind uns alle menschliche Künste und Wissenschaften angeboren, und aus dieser angebornen Erkentniß Gottes läst sich, keine Wahrheit der natürlichen Gottesgelahrheit, erweisen. Zum dritten, haben einige, die angeborne natürliche Gottesgelahrheit, dergestalt erklärt, daß sie darunter diejenigen Erkentnißkräfte verstehen, durch welche wir vermögend sind, Gott und seine Vollkommenheiten zu erkennen, oder mit einem Worte, Verstand und Vernunft. Da uns nun Verstand und Vernunft, wie alle übrige Erkentnißkräfte, angeboren werden; so ist ohne alle Widerrede klar, daß es, nach dieser Erklärung, in allen Menschen eine angeborne natürliche Erkentniß Gottes gebe. Allein, wenn man ohne Ansehen der Person, und ohne alles Vorurtheil, diese Sache überlegt, so heist es auf eine lächerliche Art mit dem Worte spielen, wenn man die menschliche Vernunft, in so ferne sie geschickt ist, Gott zu erkennen, eine würkliche Erkentniß Gottes nennen will. Auf eben die Art könte unsere Vernunft eine angeborne Weltweisheit, Arzeneykunst, Rechtsgelahrheit, Sprachkunst u. s. w. genant werden. Ja es gebe in der That ein angebornes Schuster- und Schneiderhandwerk, weil allen Menschen diejenigen Erkentnißvermögen angeboren sind, durch welche diese Künste gelernt und ausgeübt werden.

§. 804.

§. 804.

Der angebornen natürlichen Gottesgelahrheit wird, **die erlangte natürliche Gottesgelahrheit**, an die Seite gesetzt, und man versteht darunter eine klare Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen, welche wir mit den Jahren, durch den Gebrauch unserer Erkentnißkräfte, vermittelst des Unterrichts anderer Menschen, oder durch unser eigenes Nachdenken, ohne übernatürliche Mitwürkung Gottes, in uns hervorbringen. Diese ausführliche Beschreibung ist zu gleicher Zeit ein hinlänglicher Beweis, daß es dergleichen Gottesgelahrheit, wo nicht in allen Menschen, doch in unendlich vielen, zu allen Zeiten gegeben habe, und noch gebe. Und sie ist entweder eine gemeine, oder eine philosophische und **gelehrte natürliche Gottesgelahrheit**. Die letztere ist die Wissenschaft von Gott, die ich §. 797. erklärt habe. **Die gemeine natürliche Gottesgelahrheit** aber ist eine blos historische, unvollständige, verworrene und ungewisse Erkentniß göttlicher Wahrheiten, dergleichen wir bey ungelehrten Leuten antreffen. Diese Eintheilung kan man auch mit grossen Nutzen, bey der geoffenbarten Gottesgelahrheit, anbringen. Es gibt eine gelehrte geoffenbarte Gottesgelahrheit, und auch eine gemeine geoffenbarte Erkentniß Gottes. Die erste ist zur Seeligkeit und zur Wiedergeburt des Menschen nicht nothwendig, und die letztere kan uns den grossen Nutzen nicht verschaffen, den man sich, von einer philosophischen und gelehrten Einsicht in den Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheiten, verheissen kan, z. E. den Irrthum zu entdecken, die Orthodoxie zu erhalten, die Einwürfe wider dieselbe zu beantworten u. s. w. Es wäre wohl der Mühe werth, diese Betrachtung heute zu Tage weiter aus einander zu setzen, weil es in unsern Tagen viele Geistliche gibt, welche Verächter und Feinde der gelehrten und philosophischen geoffenbarten Gottesgelahrheit sind, und alles von ihrer Seite thun, um dieselbe durch eine blos gemeine geoffenbarte Gottesgelahrheit zu verdrengen; allein, die ausführliche

Untersuchung dieser Sache gehört nicht in eine Einleitung in die natürliche Gottesgelahrheit.

§. 805.

Man theilt auch die natürliche Gottesgelahrheit, in eine vernünftige und Experimentalgottesgelahrheit, ein. **Die natürliche Experimentalgottesgelahrheit** ist diejenige natürliche Wissenschaft von Gott, welche durch den Weg der Erfahrung, oder a posteriore, erlangt und bewiesen wird. In dieser Gottesgelahrheit erlangt man, die Begriffe von Gott und göttlichen Dingen, nach Maasgebung unserer Empfindungen von den Realitäten in uns selbst und andern Creaturen. Wir betrachten in derselben die ganze Welt als ein Werk Gottes, in welchem wir, als in einem Spiegel, die göttlichen Vollkommenheiten gewahr werden, und aus welchem wir die Wahrheiten von Gott erweisen. **Die vernünftige natürliche Gottesgelahrheit** aber, ist eine Wissenschaft von Gott, die wir aus der Vernunft, oder a priore, herleiten. In dieser Wissenschaft machen wir uns den Begrif von Gott willkührlich, erweisen die Möglichkeit desselben aus der Vernunft, und erweisen daher dasjenige, was wir von Gott behaupten. In jener stellen wir uns beständig Gott als den Urheber der Welt vor, und aus diesem Gesichtspuncte suchen wir alles, was wir von Gott wissen, aus dieser Welt zu erkennen und zu beweisen. In dieser aber stellen wir uns Gott als das allervollkommenste Ding vor, und leiten, aus der allerhöchsten Vollkommenheit, alles übrige her, was wir natürlicher Weise von Gott wissen. Wir wollen beyde Arten der Erkentniß Gottes mit einander verbinden, indem es Gott nicht nur werth ist, daß man ihn auf alle mögliche Art zu erkennen suche; sondern weil wir auch dadurch, eine grössere Deutlichkeit und Gründlichkeit in der Erkentniß Gottes, erlangen können. In der geoffenbarten Gottesgelahrheit redet man auch, von einer Erfahrungserkentniß Gottes und göttlicher Dinge. Allein es gibt viele, welche aus derselben eine gefährliche Schwärmerey machen: indem sie entwe-

weder glauben, daß ein Begnadigter die Gottheit unmittelbar in seiner Seele fühle; oder daß er ein innerliches übernatürliches Licht in seiner Seele habe, welches, ohne allen eigenen Gebrauch seiner Erkentnißkräfte, alle Erkentniß von Gott in ihm hervorbringe. Man kan aber auch, nach Maasgebung meiner gegebenen Erklärung, die geoffenbarte Gottesgelahrheit in eine Erfahrungserkentniß der geoffenbarten Wahrheiten, und in eine vernünftige eintheilen. Ich will nur noch beyläufig zweyer Arten der natürlichen Gottesgelahrheit, Erwehnung thun, deren genauere Untersuchung vielmehr in die philosophische Historie, als hieher, gehört, ich meine die **bürgerliche und fabelhafte Gottesgelahrheit.** Man versteht, durch die erste, die Lehrgebäude von göttlichen Dingen, welche durch die bürgerlichen Gesetze in einem Staate eingeführt worden, und welche vielmehr auf politischen Gründen, als auf Gründen der Wahrheit, beruhen. Nun findet man, in den Schriften der klügsten Heyden, eine Menge Fabeln von den Göttern, die so abgeschmackt sind, daß man nicht glauben kan, daß Homer, Horaz, Virgil und dergleichen grosse Geister, sie solten geglaubt haben. Es haben demnach einige angenommen, daß die klügsten Köpfe, unter diesen Fabeln, ihre eigene wahre Meinung von der Gottheit versteckt haben, weil sie sich, der bürgerlichen Gottesgelahrheit wegen, nicht unterstehen dürfen, dieselbe mit deutlichen Worten vorzutragen, und man nennt sie daher die fabelhafte Gottesgelahrheit. Diese Sache ist sehr schwer auszumachen, weil diese Fabeln Räthsel sind, zu denen die Schlüssel schon längst verlohren gegangen.

§. 806.

Ich habe in dem Vorhergehenden schon gezeigt, daß die natürliche Gottesgelahrheit deswegen nicht überflüßig und unnöthig sey, weil wir ietzo, das höhere Licht der übernatürlichen Offenbarung Gottes, zu besitzen das Glück haben. Um diesen Gedanken noch bündiger zu erweisen, so wollen wir, den grossen Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit,

genauer aus einander seßen. Und da fragt sichs nicht so wol, was uns Menschen die Erkentniß Gottes überhaupt nuße, denn das wird in der philosophischen Sittenlehre ausführlicher gezeigt, wenn sie die mannigfaltige Verbindlichkeit zu der Religion darthut: sondern hier ist die Frage, was man sich, von einer gelehrten, philosophischen und scientifischen Erkentniß Gottes aus der Natur, für Nußen zu versprechen habe? Und da wollen wir nur einen dreyfachen Nußen in Betrachtung ziehen, welche hinreichend sind, ihren Werth gnugsam anzupreisen. Einmal enthält, die natürliche Gottesgelahrheit, die ersten Gründe der ganzen practischen Weltweisheit, und man kan ohne sie, die Verbindlichkeit zu der ganzen natürlichen Pflicht, nicht in der gehörigen Vollkommenheit erweisen. Und dieser erste Nußen kan, durch folgende Betrachtungen, ausser allen Zweifel geseßt werden. 1) Der ganze Theil der practischen Weltweisheit, welcher von der natürlichen Religion, oder von den natürlichen Pflichten gegen Gott, handelt, beruhet auf der natürlichen Gottesgelahrheit. Es ist unmöglich einen Menschen zu überzeugen, daß er verbunden sey, Pflichten gegen Gott zu beobachten, und ihn zu der Ausübung dieser Pflichten zu bewegen, wenn er nichts von Gott weiß, oder ihn wol gar leugnet. Es ist wahr, ein Mensch, welcher Gott leugnet, oder durch seine Schuld nichts von demselben weiß, ist demohnerachtet zur Religion verbunden; nemlich durch seine verschuldete Unwissenheit, und durch seine Atheisterey kan er sich von den Pflichten gegen Gott nicht frey machen, er sündiget, daß er diese Pflichten unterläst, und er wird deshalb gewiß von dem gerechten Gott gestraft. Allein so lange er ein Atheist, und ganz unwissend in der Gottesgelahrheit ist; so lange kan man ihn, weder von seinen Pflichten gegen Gott überzeugen, noch zu der Ausübung derselben bewegen. Folglich kan, der ganze Theil der practischen Weltweisheit, welcher von den natürlichen Pflichten gegen Gott handelt, weder ausführlich erklärt, noch philosophisch erwiesen werden, wenn man nicht die

natürliche Gottesgelahrheit voraussetzt. Und da, in der möglichsten Ausübung der Pflichten gegen Gott, unsere allerhöchste zeitliche und ewige Glückseeligkeit besteht; so ist, die natürliche Gottesgelahrheit, ein Grund des ganzen Gebäudes unserer Glückseeligkeit. Was für ein herrlicher Nutzen! 2) Keine der übrigen natürlichen Pflichten eines Menschen gegen sich selbst und andere Creaturen, weder in dem natürlichen Zustande, noch in den verschiedenen Gesellschaften der Menschen, kan, in ihrer höchsten Verbindlichkeit und Vortreflichkeit, vernünftig und philosophisch erkant werden, wenn man nicht die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrheit voraussetzt. Alle Naturgesetze, und alle daher fliessende natürliche Pflichten, erlangen eine ihrer stärksten Verbindlichkeiten daher, wenn man, durch die natürliche Gottesgelahrheit, sich überzeugt hat, daß Gott unser höchster Oberherr und Gesetzgeber sey, und daß, alle natürliche Pflichten, der natürlich geoffenbarte Wille desselben sind. Ueberdies wird in der philosophischen Sittenlehre erwiesen, daß, keine Pflicht ausser der Religion, ihre höchste und vollkommene Rechtmäßigkeit erlangen könne, wenn nicht, ausser den übrigen rechtmäßigen Bewegungsgründen, die Ehre Gottes der letzte und vornehmste Bewegungsgrund und Zweck derselben ist. Nun kan man sich nur durch die natürliche Gottesgelahrheit überzeugen, daß dieses möglich und nöthig ist. Ein Atheist mag noch so tugendhaft seyn, er kan in keinem einzigen Falle, die höchste Rechtmäßigkeit in irgend einer guten Handlung, erreichen. Unsere allerbesten Handlungen sind nothwendig zu gleicher Zeit Sünden, in so ferne nicht, ihr vornehmster Bewegungsgrund, aus der Erkentniß Gottes hergenommen wird. Folglich können die übrigen natürlichen Pflichten, ausser den Pflichten gegen Gott, weder in der Theorie noch in der Ausübung, ohne natürliche Gottesgelahrheit philosophisch betrachtet und ausgeübt werden. 3) Nach der ietzigen Gesinnung der Menschen ist, der Eidschwur, die vornehmste Stütze aller Verträge, und das festeste Band der allermeisten Gesellschaften,

und ist also ein Mittel, welches, zu der Beförderung der menschlichen Glückseeligkeit in diesem Leben, unentbehrlich erfordert wird. Nun ist ohne Beweis klar, daß man, ohne natürliche Gottesgelahrheit, weder die Natur eines Eides erklären, noch die natürliche Verbindlichkeit desselben erweisen kan. Folglich ist offenbar, daß, die Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit, allerwegen in der practischen Weltweisheit vorausgesetzt werden müssen.

§. 807.

Man kan also mit Recht behaupten, daß die natürliche Religion, und insonderheit die natürliche Gottesgelahrheit, auch einen politischen Nutzen habe, indem sie Pflichten, worauf der ganze gesellschaftliche Zustand, und die Glückseeligkeiten desselben, beruhen, befördert, erleichtert und befestiget. Die Gottseeligkeit ist zu allen Dingen nütze, und man kan also mit Wahrheit sagen, daß ein Mensch, der eine gehörige natürliche Erkentniß von Gott besitzt, allemal ein treuerer Gesellschafter und gehorsamerer Unterthan seyn werde, als ein anderer. Dieser Gedanke hat, zu einer doppelten ausschweifenden Meinung, Gelegenheit gegeben. Einmal haben manche diesen Gedanken dergestalt übertrieben, daß sie die ganze Lehre von Gott, als einen blossen politischen Kunstgrif, angesehen, den kluge Köpfe erfunden, um den Pöbel in Zaum zu halten, und ihn desto besser unter das Joch der menschlichen Herrschaft zu bringen. Das heist die ganze natürliche Gottesgelahrheit für eine Erdichtung ausgeben, und daß müste doch erst erwiesen werden. Es ist freylich nicht zu leugnen, daß, in den verschiedenen Religionen der Völker, viele Lehren und Uebungen vorkommen, welche nur blosse politische Erfindungen sind; allein daraus folgt nicht, daß, die ganze natürliche Religion und Gottesgelahrheit, nichts weiter sey. Ja es ist erlaubt und gut, wenn sich die Regenten der göttlichen Wahrheiten als Mittel bedienen, um das wahre Staatsinteresse zu befördern, wenn sie dieses nur nicht, für den einzigen oder vornehmsten Nutzen der ganzen Lehre von Gott, halten.

Zum

Zum andern, haben manche auf eine andere Art diesen Gedanken übertrieben, indem sie annehmen, daß die Lehre von Gott und die Religion, zur Wohlfart aller Gesellschaften, so nothwendig erfordert würden, daß ohne denselben gar keine Gesellschaft bestehen könne, und ein Staat, der aus lauter Atheisten bestehe, sey ganz unmöglich. Freylich sind die meisten Atheisten nicht so wohl aus Ueberzeugung Atheisten, als vielmehr deswegen, damit sie, mit einem ruhigen Gemüth, alle Ungerechtigkeiten ausüben, und alle Schandthaten begehen können. Solche Atheisten übertreteten alle Gesetze, und die können keine Gesellschaft unter einander errichten, indem keiner vor dem andern sicher ist. Allein, die Pflichten, worauf die Wohlfarth aller Gesellschaften beruhen, können ohne Gottesgelahrheit erwiesen, und ohne Religion in so weit ausgeübt werden, als es die Wohlfarth des gesellschaftlichen Zustandes in diesem Leben erfodert. Folglich kan auch ein Atheist ein ehrlicher, ehrbarer, dienstfertiger Mensch, und ein gehorsamer Unterthan der Obrigkeit seyn. Und es ist demnach ungegründet, wenn man den politischen Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit gar zu sehr übertreibt, und ihr wol gar in allen Absichten eine politische Unentbehrlichkeit zuschreibt.

§. 808.

Der andere Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit besteht darin, daß sie die ersten Gründe der Telcologie, oder der Wissenschaft der göttlichen Absichten, die er bey der Einrichtung, Erhaltung und Regierung der ganzen Welt, und aller Dinge in derselben, hat, enthält. Diese Wissenschaft ist von ungemeiner Brauchbarkeit. Ohne ihr können wir diese Welt unmöglich als ein Werk ansehen, welches im Ganzen, und in allen seinen Theilen, das Werk des weisesten und gütigsten Urhebers ist; und folglich kan man ohne sie mit Gottes Vorsehung nicht zufrieden seyn, und sich in derselbigen nicht beruhigen. Und eben so wenig kan man, ohne dieser Wissenschaft, ein gründliches und zuversichtliches Vertrauen auf Gott setzen. Und es ist unmöglich, daß

wir

wir irgends etwas in der Welt pflichtmäßig und tugendhaft gebrauchen könten, wenn uns die Zwecke Gottes bey demselben unbekant sind; weil aller Gebrauch einer Sache, welcher diesen Zwecken nicht gemäs ist, ein sündlicher Gebrauch, und ein wahrer Misbrauch derselben ist. Wir können unsern Verstand nicht recht gebrauchen, wenn wir nicht wissen, wozu uns Gott denselben gegeben hat. Wir können unser Gesicht nicht pflichtmäßig gebrauchen, wenn uns die Zwecke unbekant sind, um welcher willen uns Gott dasselbe gegeben hat. Kein Thier, keine Pflanze kan rechtmäßig gebraucht werden, wenn wir nicht wissen, zu was für Absichten Gott diese Dinge eingerichtet und verordnet hat. Die Zwecke Gottes entdecken uns seinen Willen und seine Gesetze, und ohne Teleologie können wir unmöglich gehorsame Unterthanen Gottes seyn. Folglich können wir durch diese Wissenschaft geschickt werden, alle Tugenden auszuüben, und durch alles in und ausser uns, unsere und anderer Dinge wahre Vollkommenheiten, zu befördern. Diese Wissenschaft ist demnach eine von den nöthigsten, nützlichsten und vortreflichsten, und diejenige Wissenschaft ist eben so nöthig, nützlich und vortreflich, welche uns die ersten Gründe derselben entdeckt. Nun thut dieses die natürliche Gottesgelahrheit. Sie beweist uns: daß ein allerweiseſtes Wesen vorhanden sey, welches die Welt, und alles was drinnen ist, nach höchster Weisheit erschaffen hat, erhält und regiert. Sie überzeugt uns also, daß alles in der Welt göttliche Absichten habe. Sie zeigt uns, worin diese Absichten überhaupt bestehen, und zeigt uns dadurch den Weg, auf welchem wir in besondern Fällen diesen Absichten nachspüren, und dieselben glücklich entdecken können. Ohne Theologie kan, gar keine Teleologie, stat finden.

§. 809.

Zum dritten, hat die natürliche Gottesgelahrheit den grossen Nutzen, daß sie die ersten Gründe der geoffenbarten Gottesgelahrheit enthält, und jederman wird dieses für einen ungemein grossen Nutzen halten, wer kein Naturalist und

Frey-

Freygeist] ist, und solche Leute sind nicht so viel werth, um ihrentwegen, und um sich den Einwürfen derselben nicht auszusetzen, diesen Nutzen, in der Einleitung zu der natürlichen Gottesgelahrheit zu verschweigen. Es kan aber auf eine mannigfaltige Art erwiesen werden, daß, die natürliche Gottesgelahrheit, die ersten Gründe der geoffenbarten enthalte. 1) Ohne sie kan man sich gar nicht, von der Würklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung, überzeugen. Wenn man die letztere erweisen will, so muß man ja als gewisse Wahrheiten voraussetzen: daß ein Gott sey, daß es eine göttliche Vorsehung gebe, daß Gott im höchsten Grade gütig und weise sey, daß er sich übernatürlich offenbaren könne, und daß diese Offenbarung gewisse Kennzeichen haben müsse, woran man sie erkennen, und von den erdichteten Offenbarungen unterscheiden kan. Nun sind dieses lauter Wahrheiten, welche nur in der natürlichen Gottesgelahrheit richtig und gründlich erwiesen werden können. 2) Ohne sie kan man, die übernatürliche Offenbarung, unmöglich wider die Einwürfe vertheidigen, welche wider sie aus der natürlichen Erkentniß Gottes gemacht werden; und eben so wenig kan man ohne sie, die Unrichtigkeit der unächten und für übernatürlich ausgegebenen Offenbarungen, völlig und überzeugend darthun. Die erlogenen Offenbarungen enthalten vieles, welches demjenigen widerspricht, was die wahre natürliche Gottesgelahrheit von Gott und göttlichen Dingen lehrt, und das ist allemal ein sicherer Beweis ihrer Unrichtigkeit. Folglich gehört die natürliche Gottesgelahrheit zu den Richtern, welche entscheiden müssen, ob in der heiligen Schrift, oder in einem andern Buche, die übernatürliche Offenbarung Gottes enthalten sey. Und es gibt manche Einwürfe wider die geoffenbarten Wahrheiten von Gott, welche nur aus der natürlichen Gottesgelahrheit beantwortet werden können. Folglich ist sie geschickt, einen Christen, vor vernünftigen Zweifeln, an den geoffenbarten theologischen Wahrheiten, zu bewahren. 3) Die ganze geoffenbarte Lehre von Gott ist, wie ich künftig erweisen will,

ein

ein Zusaß zu der natürlichen Erkenntiß von Gott. Jene seßt diese allerwegen voraus, und die Erfahrung lehrt auch, daß in der heiligen Schrift, die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrheit, überal wiederholt werden. Folglich kan, die geoffenbarte Erkentniß Gottes, gar nicht verstanden und überzeugend eingesehen werden, wenn man nicht die natürliche Erkentniß Gottes voraussetzt. Die geoffenbarten Wahrheiten von Gott müssen allemal, nach Maasgebung der natürlichen, erklärt werden. Und die Erfahrung lehrt auch leider mehr als zu sehr, daß diejenigen christlichen Lehrer, welche in der natürlichen Gottesgelahrheit und Weltweisheit sehr unerfahren sind, mehrentheils auf solche sinnliche, grobe und unrichtige Vorstellungen der geoffenbarten Wahrheiten verfallen, welche nichts anders als Aberglauben und Schwärmerey verursachen können. Ich will mich nicht länger bey dieser Materie aufhalten, weil ein jeder, welcher die übernatürliche Gottesgelahrheit gründlich lernt und versteht, ohnedem aus seiner eigenen Erfahrung weiß, daß er in derselben so zu reden keinen Schritt mit Zuversicht thun kan, wenn er nicht von der natürlichen Gottesgelahrheit gleichsam an der Hand geführt wird.

§. 810.

Hieraus erhellet zugleich, daß man die natürliche Gottesgelahrheit mit Recht, als einen Theil der Metaphysik, betrachtet, und sie in derselben abhandelt. Sie enthält ja die ersten Gründe, eines sehr grossen Theils der menschlichen Erkentniß §. 806 - 809. Da nun zu der Metaphysik alle diejenigen Wissenschaften gerechnet werden müssen, welche die ersten Gründe der menschlichen Erkentniß enthalten §. 3. so würde man ohne genugsamen Grund handeln, wenn man sie von der Metaphysik ausschliessen, und sie in einem andern Theile der menschlichen Gelehrsamkeit abhandeln wolte. Alles, was wir von Gott natürlicher Weise wissen können, kan unter zwey Hauptbegriffe gebracht werden. Zu dem ersten gehört alles dasjenige, was wir von Gott hinlänglich einsehen können, ohne vorher seine

Hand-

Handlungen in die Welt zu erklären, und, durch alle diese Betrachtungen, machen wir uns nach und nach einen rechten ausführlichen Begrif von Gott. Wir wollen also, in dem ersten Theile der natürlichen Gottesgelahrheit, von dem Begriffe handeln, den wir uns von Gott machen müssen. Zum andern, wollen wir von den Handlungen Gottes, wodurch er in die Welt würkt, handeln, und alles dasjenige untersuchen, was mit denselben auf eine nähere Art verbunden ist.

§. 811.

Zum Beschluß der Einleitung in die natürliche Gottesgelahrheit will ich noch, den Character eines wahren Gottesgelehrten, entwerfen, als welcher die Regeln der Vollkommenheit enthält, die man beobachten muß, wenn man eine recht vortrefliche Erkentniß von Gott erlangen will. Ein Gottesgelehrter ist nicht etwa ein jedweder, welcher eine Erkentniß von Gott besitzt; sondern derjenige verdient nur diesen Namen, welcher eine Wissenschaft, oder eine gründliche philosophische und gelehrte Erkentniß, von Gott und göttlichen Dingen, erlangt hat. Je vollkommener also seine theologische Erkentniß ist, ein desto grösserer Gottesgelehrter ist er; je unvollkommener und mangelhafter aber seine Erkentniß von Gott beschaffen ist, ein desto schlechterer Gottesgelehrter ist er. Wer es also in der natürlichen Gottesgelahrheit zu einem recht hohen Grade bringen, und ein vollkommener Gottesgelehrter werden will, so weit es die Schwäche und die engen Grenzen der menschlichen Vernunft erlauben: der muß folgende Regeln beobachten.

1) Je weitläuftiger die Gottesgelahrheit ist, desto vollkommener ist sie. Je mehr ein Gottesgelehrter von Gott und göttlichen Dingen weiß, desto gröſſer ist er. Je armseliger aber seine Erkentniß, und je tiefer und gröſſer seine Unwissenheit in göttlichen Dingen ist, desto unvollkommener ist er. Man weiß also nicht, ob man lachen oder zornig werden soll, wenn es Leute gibt, welche, mit vielem Schein der Andacht und Demuth, Beförderer der theologischen Unwis-

wissenheit sind, und dieselbe als eine gottseelige Einfalt und Armuth des Geistes anpreisen. Es ist keine Narrheit zu finden, welche nicht närrische Gönner und Beförderer unter den Menschen haben solte. 2) Je grösser, wichtiger und fruchtbarer die Gottesgelahrheit ist, desto vortreflicher ist sie. Ein grosser Gottesgelehrter muß nicht nur die unerheblichen theologischen Fragen vermeiden, und sich blos mit erheblichen, wichtigen, und fruchtbaren theologischen Wahrheiten beschäftigen; sondern er muß sich auch in seinen Gedanken von göttlichen Dingen zu erheben suchen, und dieselben, auf eine der Gottheit würdige und anständige Art zu denken sich bemühen. Es ist demnach ein verachtungswürdiger Fehler eines Gottesgelehrten, wenn er auf eine kindische, tändelnde, quängelnde und niederträchtige Art von Gott denkt und redet, und das wol gar unter dem Scheine eines kindlichen und vertraulichen Gemüths. 3) Je richtiger die Gottesgelahrheit ist, desto vollkommener ist sie. Ein Gottesgelehrter, welcher von Gott und göttlichen Dingen, auf eine unrichtige, irrige, unbestimte und grobe Art, denkt, ist in so ferne ein schlechter Gottesgelehrter, und er ist nicht zu entschuldigen, wenn er diese Irrthümer durch Fleiß und Gelehrsamkeit hätte vermeiden können. 4) Je klärer und deutlicher die Erkentniß von Gott ist, desto vollkommener ist sie. Ein wahrer Gottesgelehrter muß demnach allerwegen, das möglichste Licht in seiner Erkentniß Gottes, suchen. Er muß überall, so weit es ihm die Schranken seines Verstandes erlauben, die gröste und mannigfaltigste Klarheit, Lebhaftigkeit, Deutlichkeit, Vollständigkeit und Ausführlichkeit seiner theologischen Erkentniß suchen. Und es ist ein grosser Fehler, wenn man mit Fleiß überall Finsterniß in der Gottesgelahrheit ausbreitet; wenn man aus Faulheit, um der Mühe des Nachdenkens und Erklärens überhoben zu seyn, alles für Geheimnisse ausgibt; und wenn man wie ein mystischer Gottesgelehrter, durch unverständliche, übertriebene und weit hergeholte Metaphern und Allegorien, die göttlichen Wahrheiten mit einem undurchsichtigen Nebel be-

bedeckt. 5) Je gewisser, gründlicher und überzeugender die Gottesgelahrheit ist, desto vollkommener ist sie. Ein wahrer Gottesgelehrter muß also alles oder doch das meiste, was er von Gott weiß, gründlich erweisen und demonstriren, und das übrige wenigstens zu einer moralischen Gewisheit bringen. Wer nach blossen Vorurtheilen seine Meinung, unter dem Scheine eines einfältigen und Gott gehorsamen Glaubens, annimt, ist ein sehr schlechter Gottesgelehrter. 6) Je practischer und lebendiger die Gottesgelahrheit ist, desto vortreflicher ist sie. Es ist also ein grosser Fehler, wenn ein Gottesgelehrter eine blos speculativische und todte Erkentniß von Gott sucht, welche zwar seinen Verstand beschäftiget, allein seinen Willen nicht angreift. Ein solcher Mensch ist nichts anders als ein tönend Erz, und eine klingende Schelle. Er verleugnet die Kraft der Gottesgelahrheit, und er ist nur als ein halber Gottesgelehrter zu betrachten. Nach diesem kurzen Entwurf kan ein jeder sich selbst und andere Gottesgelehrte vernünftig beurtheilen, und es wäre wohl der Mühe werth, daß dieser Entwurf weiter ausgeführt würde, damit ein jeder Gottesgelehrter ein Muster habe, nach welchem er sich beurtheilen und bilden könne.

Die natürliche Gottesgelahrheit.

Der erste Theil.
Der Begrif von GOtt.
Der erste Abschnitt.
Die Erklärung des Begrifs von GOtt.

§. 812.

Wenn man eine richtige Erklärung von GOtt festsetzen will, so muß man vor allen Dingen untersuchen, was alle Menschen, die mit Aufrichtigkeit ihres Herzens einen Gott glauben, mit diesem Worte für einen Begrif verbunden haben: damit man nicht etwa mit dem Worte spiele, und zwar dem Worte nach einen Gott glaube, in der That aber denselben gänzlich leugne. Und da lehrt die ganze Geschichte der Lehre von Gott unter den Menschen, daß alle diejenigen, welche aufrichtig einen oder mehrere Götter angenommen haben, durch dieses Wort 1) ein Ding verstehen, welches vor sich besteht, und ein thätiges und würksames Wesen, oder, mit einem Worte, eine Substanz ist. Selbst diejenigen, welche der Vielgötterey ergeben gewesen sind, haben alle ihre Gottheiten für Substanzen gehalten. Man würde sich lächerlich machen, wenn man versicherte: man glaube einen Gott, und hielte denselben doch für ein Accidenz der Welt, indem man eben dadurch die Gottheit leugnen würde. 2) Muß Gott eine solche Substanz seyn, welche ausser der Welt würklich ist, oder die eine eigene Würklichkeit hat, welche auf eine solche reelle Art von der Würklichkeit der Welt unterschieden ist, daß sie weder

der die Würklichkeit der Welt, noch ein Theil derselben ist. So haben so gar die Heiden einen besondern Ort angenommen, in welchem die Götter wohnen. 3) Muß Gott als eine Substanz betrachtet werden, welche sich mit der Welt als mit ihrem Werke beschäftiget, es sey nun, daß sie die Welt geschaffen, oder zugleich sie erhält und regiert. Wer einen Gott glauben wolte, von dem die Welt auf keinerley Weise abhienge, der würde aus demselben ein Ding machen, welches uns gar nichts angeht, und dessen Untersuchung vollkommen unnüß und unnöthig wäre. Und 4) muß Gott als eine solche vortrefliche Substanz betrachtet werden, welche an Vollkommenheit alle Dinge in der Welt übertrift. Die Heyden sind zwar so blind gewesen, daß sie sich, bis zu dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, nicht haben erheben können: allein sie haben doch allemal ihren erdichteten Gottheiten vorzügliche Vollkommenheiten beygelegt, und solte es auch blos eine vorzügliche Stärke und Macht gewesen seyn. Wer also eine richtige Erklärung oder Definition von Gott geben will, der muß einen solchen deutlichen Begrif festsetzen, in welchem diese Merkmale Gottes entweder ausdrücklich, oder durch eine leichte und unleugbare Folgerung, enthalten sind.

§. 813.

Gleich bey dem ersten Schritte in der natürlichen Gottesgelahrheit hat man, mit einer seltsamen Art von Leuten, eine Streitigkeit zu führen, welche vorgeben: es sey entweder unmöglich oder dem höchsten Wesen höchst unanständig, wenn man eine Erklärung desselben gebe. Diese Leute unterstützen, ihre Meinung, durch einen vierfachen Grund. Einmal sagen sie: Gott habe keine Schranken, und könne nicht umgrenzt werden. Wenn man aber eine Sache logisch erkläre, so setze man ihr Schranken, folglich sey es ganz unmöglich, durch eine Erklärung zu sagen, was Gott sey. Dieser ganze Gedanke beruhet auf einem kindischen und abgeschmackten Wortspiele. Das lateinische Wort, definiren, kan, seiner grammatischen Abstammung

nach, so viel heissen als, Schranken setzen. Allein wie thöricht ist es nicht, auf eine solche Art zu denken! Durch eine Definition versteht ein jeder, welcher dieser Sache kundig ist, eine solche Vorstellung einer Sache, welche deutlich ist, und welche nicht mehr noch weniger in sich enthält, als nöthig ist, wenn man die erklärte Sache von allen andern möglichen Dingen unterscheiden, und vermöge derselben allemal erkennen will, daß es eben die und keine andere Sache sey. Bleibt nun wol noch der geringste Schein übrig, als wenn, durch eine solche Vorstellung von Gott, denselben Grenzen und Einschrenkungen seines Wesens gegeben würden? Zum andern sagt man: was wir erklären, das begreifen wir, und stellen es uns eben dadurch als ein begreifliches Ding vor. Da nun Gott ganz unbegreiflich ist, so kan er gar nicht von uns Menschen erkläret werden. Dieser Einwurf wird in dem Folgenden völlig gehoben werden, wenn ich von der Unbegreiflichkeit Gottes handeln werde. Hier will ich nur bemerken, daß der ganze Einwurf auf einer Zweydeutigkeit beruhe. Versteht man durch die Unbegreiflichkeit Gottes so viel, daß es uns Menschen unmöglich sey, alles in Gott dergestalt zu verstehen und deutlich zu erkennen, daß uns nichts mehr unbekant, verborgen und dunkel bleibe, so ist Gott allerdings uns Menschen unbegreiflich. Allein keine logische Erklärung stelt uns alles, was in der erklärten Sache angetroffen wird, ohne Ausnahme deutlich vor. Versteht man aber, durch die Unbegreiflichkeit Gottes, so viel, daß wir gar nichts von Gott deutlich erkennen können, oder daß uns alle Deutlichkeit in der Erkentniß Gottes unmöglich sey: so würden wir freylich den Begrif von Gott nicht erklären können, wenn diese Sache sich so verhielte. Allein ich leugne, daß Gott auf diese Art uns Menschen unbegreiflich sey, und daß ich dieses mit Grunde thue, wird künftig erwiesen werden. Eine thörichte Neigung zum Wunderbaren hat viele dazu verleitet, die Unbegreiflichkeit Gottes auf eine so übertriebene Art zu behaupten. Zum dritten haben manche noch den altväterischen

schen Begrif von einer Definition im Kopfe, als wenn sie eine Erzehlung der würkenden Ursach, der Materie, der Form und der Zwecke der erklärten Sache seyn müste. Gott hat freylich keine würkende Ursache und keine Zwecke, um welcher willen er von seinem Urheber hervorgebracht worden, und also kan er freylich auf eine so thörichte Art nicht erklärt werden. Allein ein jeder Schüler der Vernunftlehre weiß, daß diese Art der Erklärungen längst mit Recht aus der vernünftigen Mode gekommen. Und viertens sagt man: in einer Erklärung müsse man den höhern Begrif anführen, unter welchen die erklärte Sache als ein niedriger Begrif gehöre, und alsdenn die eigenthümlichen Unterscheidungstücke derselben. Nun sey es höchst ungereimt und unanständig, Gott, der das höchste Wesen ist, als einen niedrigern Begrif unter einen höhern zu rechnen. Allein auch dieser Einwurf beruhet, auf einem kindischen Wortspiele. Eine niedrigere Sache wird nicht so genent, weil sie geringer ist; sondern weil sie nicht so abstract, oder weil sie mehr bestimt ist, als diejenige, die man die höhere nent. Da nun Gott gar kein abstractes Ding ist, so ist er eins der niedrigsten Dinge, wenn man sich der Redensarten der Vernunftlehre bedienen will, ohne daß man dadurch etwas behauptet, welches seiner anbetungswürdigen Hoheit, vermöge welcher er alle andre Dinge, auch die grösten und erhabensten, unendlich weit übertrift, nachtheilig seyn könte.

§. 814.

Ich werde in dem Folgenden zu zeigen Gelegenheit haben, daß man unendlich viele von einander verschiedene Erklärungen Gottes geben könne, die insgesamt ihre Richtigkeit haben. Da ich aber, in meiner natürlichen Gotteslahrheit, mit dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung, den Anfang machen will: so muß ich in meiner Erklärung denjenigen Begrif von Gott annehmen, den alle diejenigen haben, welche Gott aus dieser Welt, als seinem Werke, sich vorstellen. Diejenigen, welche Gott a

priore zu erkennen suchen, die nehmen, den Begrif des allervollkommensten Dinges, als den ersten Begrif an, den sie sich von Gott machen, und aus welchem sie alles übrige, was sie von Gott philosophisch wissen, herleiten. Wer aber Gott, seine Würklichkeit, und Vollkommenheiten aus seinen Werken erkennen will; der muß sich denselben, als den Werkmeister oder die würkende Ursach der Welt, vorstellen, welche von ihr verschieden ist, und mithin als ein geschäftiges Wesen oder Substanz. Folglich versteht jederman, durch Gott, eine Substanz. Nun sind alle Substanzen entweder endliche Substanzen, oder die unendliche Substanz §. 190. Die endlichen Substanzen, welche würklich sind, machen zusammen genommen die Welt aus §. 292. folglich ist Gott eine unendliche Substanz. Das unendliche Ding ist allemal auch zugleich ein nothwendiges Ding §. 192. Folglich muß man, durch das Wort Gott, die nothwendige Substanz verstehen. Meine folgenden Betrachtungen werden offenbar zeigen, daß diese Erklärung alles in sich faßt, was zu dem richtigen Begrife von Gott erfordert wird. §. 812.

§. 815.

Die unendliche Substanz hat gar keine Schranken, und besitzt denjenigen Grad der Realität, welcher schlechterdings der gröste ist, dergestalt, daß es ungereimt seyn würde, einen noch grössern Grad zu gedenken §. 190. Nun besteht, in dem Grade der Realität eines Dings, die Vollkommenheit desselben §. 153. Folglich ist Gott, oder die unendliche Substanz, dasjenige Ding, welches schlechterdings das allervollkommenste, das allerreelleste Ding, und also das allerbeste Ding ist, oder das höchste Gut an und vor sich betrachtet. §. 99. 131. 97. Wer sich von Gott einen richtigen Begrif machen will, der muß sich denselben nicht nur als ein Ding vorstellen, welches viel vollkommener ist, als die Menschen, oder welches, in dieser oder jener Claße der Dinge, das vollkommenste ist. Sondern er muß sich denselben als ein Ding vorstellen, welches

ches vollkommener ist, als alle andre mögliche Dinge ohne Ausnahme, dergestalt, daß ein Ding, welches noch vollkommener wäre als Gott, schlechterdings unmöglich ist. Wenn wir nun hiemit, die verschiedenen Grade der Vollkommenheit, vergleichen §. 97. so erhellen daraus folgende Wahrheiten: 1) In Gott oder in dem vollkommensten Dinge, sind so viele und mannigfaltige Bestimmungen, welche auf Eins zusammenstimmen, als beysammen möglich sind: denn die Vollkommenheit ist um so viel grösser, je mehreres in einem Dinge angetroffen wird, welches zusammenstimt. 2) In Gott sind die zusammenstimmenden Bestimmungen so groß, als sie irgends in einem möglichen Dinge seyn können: denn je grösser die zusammenstimmenden Bestimmungen eines Dinges sind, desto grösser ist die Vollkommenheit desselben. 3) In Gott stimt alles zu so vielen Bestimmungsgründen der Vollkommenheit zusammen, als möglich ist. 4) In Gott stimt alles zu so grossen Bestimmungsgründen der Vollkommenheit zusammen, als möglich ist. Denn zu je mehrern und grössern Bestimmungsgründen, welche zusammen genommen endlich auf Eins hinauslaufen, das Mannigfaltige eines Dinges zusammenstimt, desto grösser ist seine Vollkommenheit. 5) Die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in Gott ist so groß, als irgends nur möglich ist. So trocken auch diese Betrachtungen, einem unphilosophischen Kopfe, zu seyn scheinen mögen, so fruchtbar werden wir dieselben in dem Folgenden finden. Ich will hier nur noch einen gewissen Gedanken widerlegen, welcher von manchen mit grossem Eifer behauptet wird, und welcher in der That ungereimt ist. Man sagt nemlich: man könne in Gott keine Vielheit gedenken, und die verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir ihm beylegen, und welche wir von einander unterscheiden, seyn in der That nichts von einander verschiedenes. Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. seyn in Gott nicht auf eine reelle Art von einander unterschieden, sondern das, was Allmacht sey, sey auch Gerechtigkeit, und sie seyn nur nach unserer Art zu

denken von einander unterschieden. Will man damit etwa nur so viel sagen, als seyn die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes nicht dergestalt von einander unterschieden, daß sie von einander abgesondert und ausser einander würklich seyn: so hat dieses seine vollkommene Richtigkeit. Will man aber damit so viel sagen, daß in Gott gar keine mehrere Bestimmungen angetroffen würden, welche in der That in Gott selbst, ausser unserer Denkungsart, durch reelle Unterscheidungsstücke von einander unterschieden wären: so ist dieser Gedanke offenbar falsch. Selbst der erste Begrif, den wir uns von Gott machen, und vermöge dessen wir ihm die allerhöchste Vollkommenheit zuschreiben, erfordert nothwendig, daß in ihm, die reelleste Vielheit von einander unterschiedener Realitäten, angetroffen werde, wie aus der Betrachtung dieses Absatzes erhellet. Ich werde noch mehr Gelegenheit bekommen, diesen seltsamen Gedanken zu widerlegen.

§. 816.

Man pflegt, alle Prädicate Gottes oder des allervollkommensten Dinges, **Vollkommenheiten Gottes** zu nennen. Und es ist demnach alles Mannigfaltige, was in Gott von einander unterschieden werden kan, eine jede Bestimmung Gottes, eine Vollkommenheit. Und, zu dieser Benennung, ist man vollkommen berechtiget. Wir werden balde sehen, daß eine jede Bestimmung Gottes eine Realität sey, und es ist in der Ontologie erwiesen worden, daß eine iedwede Realität eine Vollkommenheit sey. Endliche Dinge haben viele verneinende und unvollkommene Bestimmungen, und wir würden uns also in unendlich vielen Fällen unrichtig ausdrucken, wenn wir alles in ihnen, mit dem Namen der Vollkommenheit, beehren wolten. Bey Gott haben wir, diesen Irrthum, nicht zu befürchten. Es scheint auch, als rede man nicht auf eine Gott gnugsame anständige Art, wenn man von seinen Prädicaten und Bestimmungen redet. Das Wort Vollkommenheit aber erweckt uns einen hohen und edlen Begrif, und es ist eine

wahre

wahre Schönheit der theologischen Sprache, wenn man durch Vollkommenheiten Gottes eben das versteht, was man Prädicate oder Bestimmungen Gottes nent. Es erhellet demnach, aus dem Vorhergehenden, zweyerley. Einmal: in Gott, oder in dem aller vollkommensten Dinge, sind so viele Realitäten und Vollkommenheiten beysammen, als zusammen möglich sind. Widrigenfals würden in dem vollkommensten Dinge nicht so viele zusammenstimmende Bestimmungen seyn, als beysammen möglich sind; und so viel müssen doch in demjenigen Dinge beysammen seyn, welches das allervollkommenste seyn soll §. 815. Zum andern: in Gott sind alle mögliche Realitäten und Vollkommenheiten bey einander, dergestalt, daß ihm keine einzige wahre Realität und Vollkommenheit fehlt. Dieser Satz wird alsobald klar werden, so bald man sich überzeugt, daß alle Realitäten bey einander möglich sind. Gott muß alle Realitäten besitzen, die bey einander möglich sind. Sind nun alle Realitäten ohne Ausnahme bey einander möglich, so muß sie Gott alle besitzen. Daß aber alle Realitäten bey einander möglich sind, erhellet daraus, weil keine wahre Realität einer andern wahren Realität widersprechen kan. Wenn zwey Bestimmungen einander widersprechen, so verneinet die eine was die andre bejahet. Folglich muß die eine eine verneinende Bestimmung seyn, und kan also in so ferne unmöglich eine Realität seyn §. 48. Folglich ist in Gott der Inbegrif aller Realitäten und Vollkommenheiten ohne Ausnahme, es fehlt ihm keine einzige. Das ist freylich unmöglich, daß eben dieselben einzelnen Realitäten, welche ausser Gott in denen endlichen Dingen zerstreuet würklich sind, in Gott würklich seyn solten: denn alsdenn würden alle endlichen Dinge in Gott, als ihrem gemeinschaftlichen Subjecte, enthalten seyn. Allein das behaupten wir auch nicht, sondern diese Meinung geht nur dahin, daß es keine Art und Gattung der Realitäten geben kan, von welcher nicht eine einzelne darunter begriffene Realität in Gott würklich seyn solte. Weil es viele Gelehrte gibt, welche

nicht einsehen, daß keine wahre Realität einer andern widersprechen könne; so wollen sie nicht zugeben, daß in Gott alle Realitäten, und alle Vollkommenheiten, ohne Ausnahme befindlich sind. Sie machen daher einen Unterschied unter solchen Vollkommenheiten, welche schlechterdings Vollkommenheiten sind; und unter solchen, die es nur in Beziehung auf die Mängel der Creaturen, und auf ihre Bedürfnisse, sind. Zu den letztern rechnen sie z. E. das Gedächtniß, welches nur deswegen eine Realität ist, weil unsere Gedanken nicht beständig in unserm Gemüthe gegenwärtig bleiben können. Diese Gelehrten schreiben, die ersten Vollkommenheiten ohne Ausnahme, Gott zu, nicht aber die letztern. So gründlich diese Eintheilung zu seyn scheinet, so nichtswürdig ist sie, und scheint blos der Gemächlichkeit ihren Ursprung zu danken zu haben, damit man in besondern Fällen der Mühe eines schärfern Nachdenkens überhoben seyn könne. Die letztern Arten der Vollkommenheiten sind entweder Scheinrealitäten, oder Realitäten welche mit Verneinungen untermengt sind. Ist das erste, so können sie freylich Gott nicht zugeschrieben werden, allein es sind auch keine Realitäten und Vollkommenheiten, z. E. die Ausdehnung. Ist das letzte, so besitzt Gott allemal das Reelle von solchen Realitäten, mit Ausschliessung der Verneinungen, welche denselben in den Creaturen ankleben. Z. E. die Gedult ist nicht ganz eine Realität. Das Reelle in derselben besteht darin, daß man ein Uebel nicht zu stark verabscheuet, und das komt Gott zu. Das Unvollkommene in der Gedult aber besteht darin, daß sie bey uns Menschen ein Uebel voraussetzt, welches in uns ein unangenehmes Leiden verursacht, und das kan man von Gott nicht sagen. So bald wir demnach erwiesen haben, daß etwas eine wahre Realität sey, so bald ist erwiesen, daß es Gott zukomme.

§. 817.

In Gott, als dem allervollkommensten Dinge, ist alles Mannigfaltige, welches zusammenstimt, oder eine iedwede

wede Realität, welche in ihm angetroffen wird, so groß, als sie irgends in einem Dinge seyn kan §. 815. folglich ist sie schlechterdings die allergröste. Oder eine jedwede Realität Gottes hat den allergrösten Grad ihrer Realität, und ist schlechterdings die allervollkommenste Realität. Wenn eine einzige Realität in Gott nicht die allergröste wäre, so könte sie noch grösser und reeller seyn, als sie würklich ist. Folglich hätte sie einen Grad, der noch grösser seyn könte. Ein solcher Grad ist eine Einschrenkung §. 190. Folglich hätte Gott Schranken, und er wäre nicht die wahre unendliche Substanz, welches ungereimt ist. §. 814. Man muß demnach die reelle Unendlichkeit Gottes sich dergestalt vorstellen, daß, einmal, Gott im Ganzen betrachtet keine Schranken hat, und zum andern, daß keine einzige seiner innerlichen Realitäten eingeschrenkt ist, oder daß er in keinerley Absicht innerlich eingeschrenkt ist. Ist keine seiner innerlichen Realitäten eingeschrenkt, so besitzt er sie alle im höchsten Grade, und eine Realität, die grösser ist als die göttliche, ist eine Chimäre. Und dadurch unterscheidet sich, die reelle Unendlichkeit Gottes von der mathematischen Unendlichkeit. Gott ist nicht eingeschrenkt, und nichts in Gott hat Schranken. In einem mathematisch unendlichen Dinge sind entweder überall Schranken, die man aber nicht angeben will und kan, oder wenn ihm auch diese oder jene Schranken fehlen solten, so ist es doch in vielen andern seiner Realitäten wahrhaftig eingeschrenkt. Und auch diese Betrachtung gibt uns, einen recht vortreflichen und fruchtbaren Grundsaz der natürlichen Gottesgelahrheit, an die Hand. So bald wir nemlich erwiesen haben, daß in Gott eine gewisse Vollkommenheit angetroffen werde; so bald ist auch erwiesen worden, daß er sie in dem allerhöchsten Grade besitze. Z. E. hat Gott Verstand, so muß sein Verstand der allergröste und vollkommenste seyn. Wenn wir also die wahren Realitäten der Creaturen nehmen, und ihnen den höchsten Grad zuschreiben, so haben wir richtige Begriffe von göttlichen Vollkommenheiten.

§. 818.

§. 818.

Um den ersten Begrif, den wir uns von Gott machen, vollends zu vollenden, so müssen wir noch bemerken, daß man, wenn man sich Gott als das allervollkommenste Ding richtig vorstellen will, annehmen muß, daß in ihm gar keine Verneinungen, oder verneinende Bestimmungen, angetroffen werden. Denn eine iedwede Verneinung ist, einer Realität, entgegengesetzt §. 130. Wenn also in einem Dinge auch nur eine einzige Verneinung angetroffen wird, so fehlt ihm ganz gewiß eine mögliche Realität. Ein Ding demnach, welches alle Realitäten ohne Ausnahme besitzt, kan unmöglich die geringste Verneinung haben. Gott hat alle Realitäten §. 816. Folglich ist in ihm nicht die geringste Verneinung. Es folgt eben dieses, aus dem Begriffe der Unendlichkeit Gottes. Wenn in einem Dinge eine Verneinung ist, so fehlt ihm eine Realität, und es hat also einen Grad der Realität, welcher noch gröſſer seyn könte, indem es mehr Realitäten haben könte, als es würklich hat. Ein solcher Grad der Realität ist ein Schranken §. 190. Folglich verursachen, alle Verneinungen, in einem Dinge Einschrenkungen seiner Realität. Gott hat gar keine Schranken §. 814. 817. Folglich kan er auch gar keine Verneinungen haben. Er ist, durch und durch, lauter Realität. Nur muß man hier, die wahren Verneinungen, von den Scheinverneinungen unterscheiden. Viele Realitäten scheinen uns Verneinungen zu seyn, z. E. wenn ein Ding nicht ausgedehnt, nicht körperlich ist u. s. w. Gott hat allerdings viele Scheinverneinungen, es ist aber dieses unserer Meinung nicht zuwider, weil eine Bestimmung, welche nur dem Scheine nach eine Verneinung ist, eine wahre Realität und Vollkommenheit ist. Und hieraus fließt ebenfals, ein ungemein wichtiger Grundsaz der natürlichen Gottesgelahrheit: daß man nemlich nicht nur alle Verneinungen, welche wir in den endlichen Dingen antreffen, von Gott verneinen muß; sondern daß man auch alle Verneinungen, welche mit denen Realitäten, die man

Gott

Gott zuschreibt, in den endlichen Dingen vereinbaret sind, von denenselben absondern muß, wenn man sich anders einen solchen Begrif von Gott machen will, welcher seiner höchsten Vollkommenheit anständig ist.

* *

Der andere Abschnitt.

Der Beweis der Würklichkeit Gottes.

§. 819.

Die Wahrheit, daß ein Gott würklich sey, ist der Grund unserer höchsten Glückseligkeit; und da sie also eine der allerwichtigsten Wahrheiten ist, so verdient sie allerdings, mit der allergrösten Strenge und Sorgfalt erwiesen zu werden. Man muß auch zum Ruhme des menschlichen Geschlechts, und insonderheit der Weltweisen, gestehen, daß man zu allen Zeiten bemühet gewesen ist, einen solchen Beweis zu finden, obgleich nicht jederman in dieser Bemühung glücklich gewesen ist. Ehe ich diesen Beweis selbst führe, will ich zweyerley bemerken. Einmal ist es ein seltsamer Einfall, wenn man glaubt, daß, der einzige wahre und beste Beweis der Würklichkeit Gottes, aus der heiligen Schrift geführt werden könne und müsse. Wenn man diesen Einfall nicht der Einfalt derjenigen, die ihn haben, zu gute halten müste; so könte man, diese Leute, in der That für Atheisten halten. Denn eine Wahrheit kan nicht eher aus der heiligen Schrift erwiesen werden, bis man nicht überzeugt ist, daß dieses Buch eine beweisende Kraft habe. Nun setzt diese Kraft voraus, daß GOtt alle Aussprüche in der Bibel eingegeben habe, folglich kan man diesen Aussprüchen nicht eher trauen, bis man nicht überzeugt ist, daß ein Gott würklich sey. Wer also sagt, daß man nur durch die heilige Schrift von der Würklichkeit Gottes überzeugt werden könne, der sagt in der That, daß man gar keine wahre Ueberzeugung von der Würklichkeit

keit Gottes haben könne. Und er ist also entweder ein heimlicher Gottesleugner, oder doch ein Scepticus, welcher die Würklichkeit Gottes weder annimt noch verwirft. Es ist demnach eine unstreitige Sache, daß man nur durch die blosse Vernunft, als ein Weltweiser, von dem Daseyn einer Gottheit unumstößlich überzeugt werden könne. Zum andern ist hier nicht die Frage, von einem wahrscheinlichen und ästhetischen Beweise der Würklichkeit Gottes; sondern von einer mathematischen Demonstration derselben. Man pflegt einen Beweis dieser Wahrheit, aus der Nützlichkeit und Unschädlichkeit derselben, zu führen. Man sagt: Wenn man einen Gott glaubt, so hat man davon keinen Schaden zu besorgen, wenn man auch irren solte, man hat vielmehr davon einen grossen Nutzen, weil man dadurch zu allen Tugenden angetrieben wird, und mit den allerkräftigsten Trostgründen in allen Zufällen dieses Lebens angefült wird. Wenn man im Gegentheil Gott leugnet, so setzt man sich der allergrösten Gefahr aus, indem man ein Wesen leugnet, dessen unumschrenkte Oberherrschaft man, wenigstens nach dem Tode, ohne Widerrede empfinden kan. Und wie würde es uns alsdenn ergehen? Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Beweis, mit einer rührenden Macht der Beredsamkeit, ausgeführt, und in vielen Umständen mit grossen Nutzen angewendet werden könne. Allein es müste jemand gar nicht wissen, was zu einer vollkommenen Ueberzeugung erfordert wird, wenn er denselben für einen unumstößlichen Beweis halten wolte. Die Vorstellung des Nutzens einer Wahrheit macht, die Erkentniß derselben, nur practisch und lebendig, sie kan aber dieselbe nicht überzeugend und gewiß machen. Man muß vielmehr, wenn man, mit einem freyen Verstande, und ohne Vorurtheil, die Wahrheit oder Unrichtigkeit eines Satzes untersuchen will, vor dem Beweise derselben weder den Nutzen noch den Schaden desselben betrachten, damit man nicht etwa wolle oder nicht wolle, daß er wahr oder falsch sey. Widrigenfals wird der Verstand ein Sclave des Willens,

und steht in der äusserſten Gefahr und gröſten Bereitſchaft, ſo wol eine Wahrheit als auch einen Irrthum zu ergreifen.

§. 820.

Wir Menſchen haben nur einen dreyfachen Weg, wie wir eine Wahrheit erweiſen können: aus unſerer eigenen Erfahrung, aus der Vernunft a priore, und aus glaubwürdigen Zeugniſſen. Da nun iederman weiß, daß wir, durch den letzten Weg, nur eine Wahrſcheinlichkeit und moraliſche Gewißheit von einer Sache erlangen können; ſo wäre es lächerlich, wenn man in dem Falle, da man eine mathematiſche Gewißheit von einer Wahrheit erlangen will, dieſelbe durch Ausſagen der allerglaubwürdigſten Zeugen erhärten wolte. Wenn wir alſo die Würklichkeit Gottes unumſtößlich erweiſen wollen, ſo eröfnet ſich uns nur ein doppelter Weg: unſere eigene Erfahrung, und der Weg a priore. Man hat den Beweis der Würklichkeit Gottes auf beyden Wegen verſucht, und wir wollen von dem erſten den Anfang machen. Wenn man ſagt: man könne die Würklichkeit Gottes, aus der Erfahrung, und a poſteriore, unumſtößlich erweiſen; ſo verſtehen dieſes manche, auf eine höchſt abgeſchmackte und ſchwärmeriſche Art. Einmal, von übernatürlichen Erfahrungen der Würklichkeit Gottes. Wir wiſſen aus der heiligen Schrift, daß Gott vor Zeiten den Menſchen erſchienen, und durch Wunderwerke ſeine Gegenwart offenbart hat, und daß er noch heute zu Tage, in den Seelen der Wiedergebornen, durch unmittelbare Gnadenwürkungen ſich offenbare. Allein das wäre höchſtens nur ein chriſtlicher Beweis der Würklichkeit Gottes, und niemand kan mit Zuverſicht wiſſen, daß eine Veränderung in ihm eine Gnadenwirkung Gottes ſey, bis er ſie nach den Ausſprüchen der heiligen Schrift richtig geprüft hat. Folglich ſetzt dieſer Beweis voraus, daß man von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und alſo von der Würklichkeit Gottes ſchon überzeugt ſey. Folglich ſind, die bloſſen Erfahrungen der übernatürlichen Gna-

den-

denwürkungen Gottes in den Menschen, kein unumstößlicher Beweis der Würklichkeit Gottes. Die Erscheinungen Gottes durch Wunderwerke in den vorigen Zeiten haben zwar diejenigen Menschen, welche dieselben erfahren haben, von der Würklichkeit Gottes überzeugen können; allein für uns sind sie, zu diesem Endzwecke, unbrauchbar. Wir können ja nicht eher, von ihrer Würklichkeit und Richtigkeit, überzeugt seyn, als bis wir wissen, daß die heilige Schrift Gottes Wort sey, und aus diesem Buche kan man, wie ich gezeigt habe, die Würklichkeit Gottes nicht erweisen. Ueberdis ist es eine Schwärmerey, wenn ein Wiedergeborner denkt, er fühle in seinem Herzen unmittelbar die Substanz Gottes. Denn das ist ganz unmöglich, und verleitet einen Menschen zu den ausschweifendsten Einbildungen. Zum andern, wenn von natürlichen Erfahrungen Gottes die Rede ist, so ist es wahr: alles was wir in uns und ausser uns fühlen, sehen, hören, und überhaupt erfahren, ist eine Würkung Gottes. Allein wenn man davon überzeugt seyn will, so muß man schon vorher wissen, daß ein Gott sey, welcher bey allen Veränderungen in und ausser uns mitwürkt. Folglich ist es unmöglich, durch unsere blossen Empfindungen, von dem Daseyn Gottes, überzeugt zu werden. Und es würde ein sehr grober Irrthum seyn, wenn man in dem Verstande sagen wolte, man sehe überal die Gottheit, als wenn alle Dinge in der Welt Theile Gottes wären. Folglich können wir nur aus der Erfahrung, von der Würklichkeit Gottes, überzeugt werden, wenn wir, durch unsere innerlichen und äusserlichen Empfindungen, von der Würklichkeit dieser Welt überzeugt sind, und alsdenn durch Vernunftschlüsse gewiß werden, daß diese Welt nicht anders würklich seyn könne, als durch eine Würkung einer Gottheit. So erkennen wir überhaupt, die Würklichkeit der Substanzen, aus der Erfahrung. Wir können nur die Accidenzien und Würkungen der Substanzen empfinden, und unmittelbar erfahren, z. E. die Gedanken und Begierden unserer Seele, die Würkungen

gen der Körper in die Werkzeuge unserer Sinne. Und wenn wir alsdenn, von der Würkung auf ihre Ursach, schliessen; so werden wir überzeugt, daß solche Substanzen würklich seyn müssen, ohne welchen diese Würkungen nicht würklich seyn können. Das ist also der einzige mögliche Weg, wie wir von der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung richtig überzeugt werden können.

§. 821.

Was nun den Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung selbst betrift, so habe ich mir in Absicht desselben, in der Ontologie und Cosmologie, schon dergestalt vorgearbeitet, daß er nunmehr überaus kurz und leicht geführt werden kan. Nemlich: die Welt ist unleugbar würklich. Diese Erfahrung ist so gewiß und unwidersprechlich, daß man sich offenbar lächerlich machen würde, wenn man daran zweifeln wolte, ob auch wohl eine Welt würklich vorhanden sey. Da nun die Welt ein zufälliges Ding ist §. 296. 297. 308. 309. 310. so kan sie nicht anders würklich seyn, als eine Würkung einer würkenden Ursach, welche ausser ihr würklich ist §. 307. Wenn die Würkung würklich ist, so ist auch die würkende Ursach würklich. Folglich ist, die würkende Ursach dieser Welt, ausser ihr vorhanden. Diese würkende Ursach ist die nothwendige und unendliche Substanz, weil kein Fortgang der Ursachen ins Unendliche möglich ist §. 312. 315. Weil also diese Welt würklich ist, so ist auch eine unendliche Substanz würklich. Diese Substanz ist Gott §. 814. Folglich ist Gott würklich, und es ist demnach auch eine nothwendige, unendliche und allervollkommenste Substanz möglich §. 61. Wider diesen Beweis können nur die Fatalisten, diejenigen, welche einen Fortgang der Ursachen ins Unendliche annehmen, und diejenigen, welche sagen, die Welt sey von ohngefehr entstanden, etwas einwenden. Die ersten leugnen die Zufälligkeit der Welt, die andern leugnen die erste Ursach der Welt, und die dritten leugnen überhaupt, daß es nöthig sey, daß die Welt eine Ursache

habe. Allein da wir diese Irrthümer sämtlich, in der Cosmologie, widerlegt haben; so können wir uns, auf unsern Beweis, völlig verlassen. Uebrigens aber setzt unser Beweis nur, die Zufälligkeit dieser würklichen Welt, voraus, es mag sich übrigens jemand auch noch so einen wunderlichen Begrif von derselben machen. Gesetzt, es glaube jemand als ein Egoist, daß er allein die ganze Welt ausmache, oder als ein Idealist, daß alle Substanzen der Welt Geister sind, oder als ein Materialist, daß alle Substanzen Körper sind: wenn er nur die Welt für zufällig hält, so muß er, wenn er sonst keinen atheistischen Irrthum hegt, einen Gott zugeben. Diese Meinungen sind also nicht atheistisch, und man hat nicht nöthig, wenn man die Würklichkeit Gottes beweisen will, daß man erst diese Irrthümer widerlege. Das hiesse ohne Noth Weitläuftigkeit machen, und es ist allemal besser, wenn man eine wichtige Wahrheit beweisen will, daß man den kürzesten Weg erwähle, um sie nicht unnöthiger Weise vielen Einwürfen blos zu stellen. Es ist also unbehutsam, erst solche Irrthümer, die nicht atheistisch sind, zu widerlegen, ehe man die Würklichkeit Gottes beweist. Wenn man zum Unglück mit diesen Widerlegungen nicht zu stande kommen solte, so steht man in Gefahr, mit dem Beweise der Würklichkeit Gottes gar nichts auszurichten.

§. 822.

Man hat noch einige andere Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung geführt, deren unpartheyische Beurtheilung viel beytragen kan, um die Stärke des vorhergehenden Beweises recht einzusehen. 1) Es ist ein gewöhnlicher Beweis, den man aus der vortreflichen Ordnung dieses Weltgebäudes hernimt. Die Erfahrung lehrt zu unserer Bewunderung, daß Sonne, Mond und Sterne sich nach einer dauerhaften Ordnung bewegen, daß die Seelenkräfte ordentlich würken u. s. w. Und wenn auch manches in der Welt unordentlich zu seyn scheinen solte, so rührt dieses blos daher, weil uns die Regeln der Zusammenor-

menordnung der Dinge in der Welt oft unbekant sind. Gleichwie nun jederman, wenn er ein Blat Papier sieht, auf welches Buchstaben mit einer solchen Ordnung geschrieben sind, daß sie eine verständliche Rede ausmachen, mit Recht schliest, daß ein verständiger Urheber dieselben zusammengeschrieben habe: also muß uns auch die Ordnung in der Welt überzeugen, daß ein verständiges Wesen ausser der Welt vorhanden sey, welches der Urheber derselben ist. Die Schwäche dieses Beweises kan, auf verschiedene Art, erwiesen werden. Einmal, gesetzt ein Fatalist sagt: die vortrefliche Ordnung in der Welt ist schlechterdings nothwendig, und hat in dem Wesen der Welt selbst ihren hinreichenden Grund; so kan diese Ordnung stat finden, ohne daß sie von einem verständigen Urheber ausser der Welt herrühre. Unter den wesentlichen Vollkommenheiten Gottes ist ebenfals, die allervollkommenste Ordnung, im höchsten Grade anzutreffen. Würde es aber nicht unverständig seyn, wenn man daraus schliessen wolte, daß ausser Gott ein verständiges Wesen vorhanden wäre, welches in ihm diese Ordnung gewürkt hätte? Wolte man nun, zum andern sagen, bey der Welt verhalte es sich anders, indem ihre Ordnung zufällig ist: so gilt dieses nicht von aller Ordnung in der Welt, weil auch in einer jedweden Welt eine schlechterdings nothwendige Ordnung angetroffen wird §. 336. Hernach ist auch klar, daß man freylich schliessen kan: wenn eine zufällige Ordnung in der Welt ist, so muß ein Gott seyn. Allein das ist eben unser Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, welcher auf ein Exempel angewendet wird, und er setzt also unsern Beweis voraus. Zum dritten kan man nicht eher annehmen, daß alles in der Welt nach einer vortreflichen Ordnung eingerichtet sey, bis man nicht überzeugt ist, daß alles in der Welt von Gott herrühre. Ein Atheist kan, vor der Ueberzeugung von der Würklichkeit Gottes, nicht überzeugt werden, daß in allen denen Fällen, wo wir keine Ordnung finden können, dem ohnerachtet eine vortrefliche Ordnung

angetroffen werde. 2) Der Beweis, der Würklichkeit Gottes aus den weisen Absichten aller Dinge in der Welt, ist noch schlechter als der vorhergehende. Das ist freylich unleugbar, wenn alle Dinge in der Welt, und alle Veränderungen in derselben, zu gewissen Absichten verordnet sind und geschehen, so muß ein weiser Urheber der Welt vorhanden seyn. Allein ehe man von der Würklichkeit Gottes überzeugt ist, kan man unmöglich mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß alle Dinge in der Welt Absichten haben. Ist man aber überzeugt, daß ein Gott sey, welcher die ganze Welt nach höchster Weisheit eingerichtet hat, so ist alsdenn unleugbar, daß nichts in der Welt ohne Absichten so und nicht anders sey. 3) Einige haben, die Würklichkeit Gottes, aus dem angebornen Begriffe von Gott, und aus dem Verlangen nach dem Unendlichen, welches in allen Menschen angetroffen wird, erweisen wollen. Dieses Verlangen nennen sie die Stimme der Natur und des Gewissens, welche uns beständig zuruft, daß ein Gott sey. Man führt zur Bestärkung dieses Beweises an, daß die Atheisten diese Stimme nicht übertäuben können, sondern daß ihr Gewissen ihrer gottlosen Lehre allemal widerspreche. Wider diesen Beweis ist verschiedenes einzuwenden. Einmal habe ich schon §. 803. gezeigt, wie wenig von der angebornen Gottesgelahrheit zu halten sey. Zum andern kan, das Verlangen nach dem Unendlichen, auch ein Verlangen nach der Unsterblichkeit, und ein natürlicher Abscheu vor dem gänzlichen Untergange seyn, woraus aber die Würklichkeit Gottes nicht erwiesen werden kan. Zum dritten wird ohne Beweis angenommen, daß in allen Menschen sich, diese Stimme der Natur, hören lasse. Menschen, welche in einer gänzlichen Unwissenheit Gottes und göttlicher Dinge erzogen werden, wissen gewiß von dieser Stimme nichts, welche ihnen zurufen solte, daß ein Gott sey. Zum vierten wird ohne Beweis angenommen, daß es keinen Atheisten gegeben habe und geben könne, welcher in Absicht auf seine Lehre ein völlig ruhiges Gewissen habe.

Und

Und wenn man auch fünftens zugeben wolte, daß allen Atheisten ihr eigenes Gewissen widerspreche, so kan der Atheist dieses zugestehen. Er kan sagen, die Lehre von Gott sey ihm von Kindesbeinen an, mit den süssesten Verheissungen und fürchterlichsten Drohungen, eingeflößt, und die Vorurtheile seiner Kindheit seyn ihm so tief eingeprägt, daß er sie nicht los werden könne. Man erfährt dieses auch in andern Fällen. Wenn ein Mensch von einer falschen Religion sich zu der wahren bekehrt, so wird er selten die Unruhe seines Gewissens los werden, und vielleicht ist kein Weltweiser, welcher Gespenster leugnet, der nicht demohnerachtet sich vor Gespenstern fürchten solte. 4) Einige beweisen die Würklichkeit Gottes aus der Uebereinstimmung aller Völker, und schliessen: was alle Menschen, die den Gebrauch ihrer Vernunft haben, für wahr halten, das muß wahr seyn; nun aber glauben alle Menschen, welche den Gebrauch ihrer Vernunft haben, einen Gott. Allein erstlich, wenn auch der ganze Beweis richtig wäre, so verursacht er dennoch nur eine Wahrscheinlichkeit, keinesweges aber eine mathematische Gewißheit. Was aus menschlichen Zeugnissen erwiesen wird, ist höchstens nur moralisch gewiß. Ein solcher Beweis schickt sich nur für historische Wahrheiten, nicht aber für dogmatische, dergleichen der Satz ist, daß ein Gott würklich sey. Zum andern kan es, allgemeine Irrthümer des ganzen menschlichen Geschlechts, geben. Es ist gewiß eine Zeit gewesen, da man sagen kan, daß alle verstorbene und damals noch lebende Menschen geglaubt haben, daß der Erdboden stille stehe, und die Sonne sich bewege, und es ist dieses gleichwol doch falsch. Zum dritten kan man unmöglich beweisen, daß alle Menschen einen Gott glauben. Man hat ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewust haben, und die Atheisten machen unleugbar eine Ausnahme. Es ist spaßhaft zu sehen, was manche sich für seltsame Mühe geben, um zu zeigen, daß es gar keine wahre Atheisten gegeben habe, und keine Völker, die von Gott nichts gewust. Zur

Ehre des menschlichen Geschlechts wünschte ich, daß diese Gelehrten in diesem Stücke Recht hätten. Wenn ein christlicher Gottesgelehrter sich, auf diesen Beweis der Würklichkeit Gottes, was zu gute thut: so kan man ihm viertens zugeben, daß alle Menschen, welche den Gebrauch ihres Verstandes haben, einen Gott glauben, und man kan demohnerachtet zeigen, daß daraus die Würklichkeit Gottes nicht folge. Denn das ganze menschliche Geschlecht stamt von einem Menschen her, welcher einen Gott geglaubt, und folglich ist, dieser allgemeine Glaube der Menschen, ein Glaube, welcher von Vater auf Sohn fortgepflanzt worden. Man müste also durch natürliche Gründe erst zeigen, um welcher Ursachen willen, der Stamvater des ganzen menschlichen Geschlechts, einen Gott geglaubt, ehe man daraus nur irgends einen Beweis für die Würklichkeit Gottes hernemen könte. So viel kan man zugeben, daß jederzeit die klügsten und wohlgesittesten Völker und Menschen einen Gott geglaubt haben. Ob nun gleich daraus nicht demonstrirt werden kan, daß ein Gott sey; so können doch dadurch die Atheisten beschämt werden, indem sie sich, zu der Parthey der dummsten Unmenschen, durch ihre Lehre schlagen. Aus diesem Absatze erhellet demnach, daß der einzige unumstößliche Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung kein anderer seyn könne, als derjenige, welcher aus der Zufälligkeit der Welt und ihrer Theile geführt wird. Ein ieder Wurm in der Welt, ein iedes Sonnenstäubchen, eine iede Blume ist ein Beweis der Würklichkeit Gottes, so bald man von der Zufälligkeit eines solchen Dinges überzeugt ist.

§. 823.

Es fragt sich, ob man die Würklichkeit Gottes auch a priore erweisen könne? Einige leugnen dieses, sie führen aber keinen andern Beweis an, als weil sie durch einen Machtspruch behaupten, daß der menschliche Verstand nur im Stande sey, Gott aus der Erfahrung zu erkennen, und das solte doch erst erwiesen werden. Weil Gott, als

er

er vom Moses gebeten wurde, ihm sein Angesicht zu zeigen, antwortete, er solte ihm nur hintennach sehen, weil er sein Angesicht nicht sehen könne: so spielen manche auf eine lächerliche Art mit Worten, und meinen, Gott sage ausdrücklich: der Mensch könne ihn a priore nicht erkennen. Es komt hier blos auf die Erfahrung an, ob ein Weltweiser im Stande sey, einen richtigen Beweis der Würklichkeit Gottes a priore zu führen? Nur muß man sich einen richtigen Begrif, von einem Beweise a priore, machen. Wolte man sagen, zu einem solchen Beweise werde erfodert: daß ein Mensch zu einem klaren Begriffe der zu erweisenden Wahrheit gelangt seyn, und den ganzen Beweis erfunden haben müsse, ohne seine Erfahrungen vorauszusetzen; so gibt es freylich keinen solchen Beweis der Würklichkeit Gottes a priore. Allein auf die Weise haben wir Menschen gar keine Erkentniß a priore, indem wir zu aller unserer Erkentniß vermittelst unserer Empfindungen gelangen. Aber davon ist nicht die Rede. Sondern wenn wir die Erkentniß einer Wahrheit schon erlangt haben, so fragt sichs, ob man einen solchen Beweis derselben geben kan, in welchem kein einziger Vordersatz angetroffen wird, welcher ohne Erfahrung nicht gewiß seyn könte? Ein solcher Beweis wird a priore geführt. Wenn wir durch die Erfahrung die Würkung des würklichen Gottes empfinden, und daraus schliessen, daß er würklich und also auch möglich sey, so erkennen wir ihn a posteriore. Wenn wir aber, nach Maasgebung unserer Erfahrung, nach und nach einen Begrif von der unendlichen Substanz erlangt haben, alsdenn die innerliche Beschaffenheit derselben untersuchen, und deutlich einsehen, daß sie innerlich möglich sey, und alsdenn schliessen, daß sie würklich vorhanden seyn müsse; so nent jederman, welcher dieser Sachen kundig ist, diesen Beweis einen Beweis a priore, und wir wollen versuchen, einen solchen Beweis zu führen. Solte aber auch jemand sich von demselben nicht überzeugen können, so kan er völlig mit dem vorhergehenden zufrieden seyn.

§. 824.

Wenn man also a priore erweisen will, daß Gott würklich sey, so muß man erst vorher seine Möglichkeit erweisen, und alsdenn, blos aus dieser Möglichkeit, unumstößlich darthun, daß er auch würklich sey. Das erste kan folgendergestalt erwiesen werden. Gott ist die unendliche und allervollkommenste Substanz §. 814. 815. Folglich ist er das allervollkommenste Ding, in welchem gar keine Verneinungen, sondern lauter Realitäten angetroffen werden §. 818. Folglich sind alle Bestimmungen und Theile Gottes, alle mannigfaltigen Merkmale Gottes, welche von einander unterschieden sind, nicht nur Realitäten, sondern auch solche Realitäten, welche nichts verneinendes in sich enthalten; oder in Gott ist gar keine Unvollkommenheit, und keine Vollkommenheit, welche mit Unvollkommenheiten untermengt wäre §. 817. Nun können zwey Realitäten und Vollkommenheiten, in so ferne sie dergleichen sind, einander unmöglich widersprechen. Was einer Realität und Vollkommenheit widerspricht, das ist das Gegentheil einer Realität und Vollkommenheit §. 79. Folglich eine Verneinung und Unvollkommenheit §. 48. 95. Folglich kan, keine Realität der andern, widersprechen. Nun ist Gott gleichsam ein Ganzes, welches aus lauter Realitäten besteht, und es ist also unmöglich, daß in dem Umfange der Gottheit ein Widerspruch seyn solte. Nun ist ein Ding möglich, welches keinen Widerspruch in sich enthält §. 23. Folglich ist Gott ein mögliches Ding. Zur Bestärkung dieses Beweises kan, noch verschiedenes, angemerkt werden. Einmal ist die innerliche Möglichkeit unleugbar eine Realität, weil alle übrige Realitäten auf ihr beruhen; und, die innerliche Unmöglichkeit, ist die ärgste Verneinung. Gott hat alle Realitäten, und keine Verneinungen §. 816. 818. Er hat demnach auch die innerliche Möglichkeit, und er ist nicht innerlich unmöglich. Zum andern entsteht in unsern Begriffen ein Widerspruch, wenn wir uns ein Ding als ein Subject vorstellen, und ein oder mehrere Prädicate

zu-

zugleich von ihm bejahen und verneinen. Wenn wir uns nun einen Begrif von Gott machen, so stellen wir uns ihn als dasjenige Subject vor, in welchem alle Realitäten und keine Verneinungen angetroffen werden. Alle Prädicate Gottes sind entweder Realitäten, oder Verneinungen. Die ersten bejahen wir von Gott, und keine einzige derselben verneinen wir; und die letztern verneinen wir von Gott, und keine einzige derselben bejahen wir. Folglich ist, unser Begrif von Gott, ein möglicher und wahrer Begrif. Und da er uns also was mögliches vorstelt, so ist Gott ein mögliches Ding. Zum dritten würde es ein unzureichender Beweis der Möglichkeit Gottes seyn, wenn wir so schliessen wolten: es gibt unendlich viele vollkommene Dinge, deren eins immer vollkommener ist, als das andere. Folglich muß eines darunter das allervollkommenste seyn, und es ist demnach ein allervollkommenstes Ding möglich. Hieraus folgt nichts weiter, als daß ein Ding möglich sey, welches in einer Reihe möglicher Dinge das allervollkommenste ist. Gott aber muß das Ding seyn, welches schlechterdings das allervollkommenste und reelle unendliche Ding ist.

§. 825.

Da nun Gott, so wie wir uns ihn unter dem Begriffe des allervollkommensten Dinges vorgestelt haben, ein mögliches Ding ist §. 824. so ist es eine unumstößlich gewisse Wahrheit, daß er alle wahre Realitäten in der That besitze. §. 816. Nun ist die Würklichkeit eine Realität, welche dem Wesen eines Dinges nicht widerspricht, sondern neben demselben möglich ist §. 65. Folglich hat Gott die Würklichkeit, weil er möglich ist; und es ist demnach Gott ein Ding, welches würklich vorhanden ist. Die Würklichkeit kan auch keiner andern Realität widersprechen, weil eine iedwede wahre Realität was Mögliches ist, und also würklich seyn kan. Ja so lange eine Realität bloß möglich und nicht würklich ist, so lange fehlt ihr eine Realität, und sie ist also noch nicht so groß, als sie seyn könte. Da nun in Gott alle Realitäten den höchsten Grad haben, §. 817, so muß

eine iedwede die Würklichkeit haben, weil ihr widrigenfals etwas an ihrer Realität fehlen würde. Gott könte also nicht das allervollkommenste Ding seyn, wenn er nicht würklich wäre. Man kan die Würklichkeit Gottes, noch auf eine andere Art, aus seiner innerlichen Möglichkeit herleiten, weil er nemlich eine nothwendige und unendliche Substanz ist §. 814. Das nothwendige Ding ist dasjenige, dessen Würklichkeit eine Eigenschaft ist, oder in seiner innerlichen Möglichkeit und Wesen ihren hinreichenden Grund hat §. 119. Wenn nun ein Ding möglich ist, und sein Wesen hat, so hat es auch zugleich alle seine Eigenschaften §. 67. Gott ist möglich, als die nothwendige Substanz §. 824. und folglich hat er auch alle Eigenschaften des nothwendigen Dinges, und mithin auch die Würklichkeit. Die unendliche Substanz ist alles dasjenige würklich, was sie innerlich seyn kan §. 194. Da sie oder Gott nun möglich ist, so kan er seyn, folglich ist er auch würklich vorhanden.

§. 826.

Der vorhin geführte Beweiß der Würklichkeit Gottes aus seiner innerlichen Möglichkeit wird, der Cartesianische Beweis der Würklichkeit Gottes, genent, weil Cartesius denselben gröstentheils erfunden hat. Unterdessen konte Cartesius, in seinem Lehrgebäude, diesen Beweis nicht richtig und vollständig genung führen. Vermöge dieses Lehrgebäudes muste er annehmen, daß der Begrif, den wir von Gott und dem allervollkommensten Dinge haben, von Gott selbst unmittelbar, und ohne Mitwürkung unseres eigenen Verstandes, hervorgebracht werde. Daraus schloß er, daß dieser Begrif wahr seyn müsse, weil uns widrigenfals Gott einen falschen Begrif einflössen würde, welches seiner Wahrhaftigkeit zuwider wäre. Allein zu geschweigen, daß daraus folgen würde, daß alle unsere Begriffe wahr seyn, weil sie nach diesem Lehrgebäude sämtlich allein von Gott gewürkt werden, welches doch der Erfahrung zuwider ist: so ist offenbar, daß Cartesius, wenn er die Würklich-

keit

keit Gottes aus seiner Möglichkeit erweist, die letzte daher beweist, weil ein Gott vorhanden ist, welcher, vermöge seiner Wahrhaftigkeit, uns keinen andern als richtigen Begrif von sich selbst einflössen kan. Und er setzt demnach schon voraus, daß ein Gott sey, welches doch erst erwiesen werden solte. In unserm Beweise aber ist, dieser Fehler, vermieden worden. Wir haben uns also einen doppelten Weg gebahnt, wie wir die besondern Vollkommenheiten Gottes in dem Folgenden untersuchen können. In so ferne wir eine Vollkommenheit Gottes, aus dem Begriffe des allervollkommensten Dings, erweisen und erklären werden, in so ferne erkennen wir sie aus der Vernunft und a priore. In so ferne wir sie aber daher erweisen und erklären, weil diese Welt eine Würkung Gottes ist, in so ferne erkennen wir sie aus der Erfahrung und a posteriore. Es wird sehr nützlich seyn, wenn wir beyde Wege allerwegen mit einander verbinden, wo es uns möglich ist. Wenn wir nun in dem Folgenden, aus der allerhöchsten Vollkommenheit Gottes, erweisen werden, daß er eine Substanz seyn müsse, welche ausser der Welt würklich ist, und von welcher die Welt abhanget: so wird man überzeugt werden, daß auch durch diesen Beweis a priore die Würklichkeit einer Gottheit dargethan sey, welche überhaupt so beschaffen ist, wie sich ein jeder einen Gott vorstellen muß, welcher nicht mit dem Worte spielen will. §. 812. Denn sonst könte jemand zugeben, daß ein allervollkommenstes Ding würklich sey, daß aber derselbe nichts anders sey, als diese würkliche Welt im Ganzen betrachtet, und er würde also in der That ein Atheist seyn.

Der dritte Abschnitt.

Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, welche in ihm vorgestelt werden können, wenn man ihn gleich nicht als einen Geist betrachtet.

§. 827.

Nachdem wir nun überzeugt sind, daß Gott nicht nur möglich sondern auch würklich ist; so müssen wir uns nunmehr bemühen, unsern Begrif von ihm aufs möglichste zu erweitern und auszudehnen. Es ist leicht gesagt, daß Gott alle Vollkommenheiten besitze, und zwar eine iedwede im höchsten Grade; allein die wenigsten Menschen bemühen sich viel reelles, bey diesen Aussprüchen, zu gedenken. Es ist demnach nöthig, daß wir, so viele und mannigfaltige Realitäten Gottes, von einander in unsern Gedanken richtig unterscheiden, und auf eine reelle Art denken, als es die Schwäche unseres Verstandes erlaubt. Nun ist alles, was sich in Gott von einander unterscheiden läst, eine Vollkommenheit, und zwar die gröste in ihrer Art, die möglich ist. Folglich müssen wir ein jedes Merkmal und Prädicat Gottes, ein jedes Mannigfaltige, was wir in der Gottheit von andern unterscheiden können, als die höchste Realität in seiner Art gedenken: wenn wir uns anders einen Begrif von Gott machen wollen, welcher seiner höchsten Vollkommenheit anständig ist. **Die Vollkommenheiten Gottes** können, um unsere Untersuchungen derselben zu erleichtern, auf eine doppelte Art eingetheilt werden. Einmal in diejenigen, **die ihm schlechterdings zukommen**, und in diejenigen, **welche ihm beziehungsweise zugeschrieben werden** §. 49. Die ersten kan man sich in Gott deutlich vorstellen, ohne sie in einem Zusammenhange zu betrachten. Z. E. die Einheit Got-

Gottes, das Wesen Gottes u. s. w. Die letztern kan man gar nicht gedenken wenn man nicht, eine Verknüpfung derselben mit andern Vollkommenheiten und Dingen in und ausser Gott, sich vorstelt, z. E. die Herrschaft des göttlichen Verstandes über seinen Willen. Zu den letztern gehören, die allervollkommensten Verhältnisse Gottes gegen andere Dinge ausser sich, z. E. seine Allgegenwart. Zum andern sind die Vollkommenheiten Gottes entweder **ruhende** oder **würkende Vollkommenheiten.** Die letztern muß man sich allemal, als allervollkommenste Handlungen Gottes, vorstellen. Z. E. die Rathschlüsse Gottes, die Allmacht u. s. w. Die ersten aber kan man erklären, ohne sie als Handlungen zu betrachten, und sie können demohnerachtet einen Einfluß in seine Handlungen haben. Z. E. die Einheit Gottes. Wir wollen also in diesem Abschnitte diejenigen Vollkommenheiten Gottes nach einander durchgehen, welche die Würkungen Gottes in die Welt nicht voraussetzen, und welche ihm zugeschrieben werden können, wenn man ihn auch nicht als einen Geist betrachtet, und zwar in derjenigen Ordnung, in welcher sie am leichtesten und deutlichsten aus einander von uns Menschen können hergeleitet werden.

Das Wesen Gottes.

§. 828.

Es behaupten einige, daß das Wesen Gottes so unendlich weit über unsern Verstand erhaben sey, daß wir Menschen schlechterdings nicht vermögend wären, zu sagen, worin dasselbe bestehe. Allein man sagt dieses zwar, es hat aber noch niemand diesen Gedanken tüchtig bewiesen. Man beruft sich zwar auf eine unrecht verstandene Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt, oder darauf, daß wir Menschen uns gar keinen reellen Begrif von dem Wesen eines unkörperlichen und geistigen Dinges machen könten: allein iederman sieht, daß das erste nichts beweist, und daß das letzte ohne allen Grund angenommen wird. Wir wollen,

nach

nach unsern festgesetzten Grundsätzen, so schliessen: das Wesen eines iedweden möglichen Dinges besteht, in der innerlichen Möglichkeit desselben §. 51. Folglich ist auch, das Wesen Gottes, die innerliche Möglichkeit der allervollkommensten Substanz; oder die unendliche, allergröste und allervollkommenste innerliche Möglichkeit einer Substanz. Und dahin gehört, eine doppelte innerliche Möglichkeit Gottes: die eine, die ihm schlechterdings zukomt, und die andere, die ihm beziehungsweise zugeschrieben wird §. 49. Gott ist, im allerhöchsten Grade, innerlich und schlechterdings möglich §. 817. 1) Je mehrere Realitäten in einem Dinge bey einander möglich sind, dergestalt, daß keine der andern widerspricht, in einem desto höhern Grade ist dasselbe Ding innerlich und schlechterdings möglich §. 29. Nun sind in GOtt, alle mögliche Realitäten, ohne Widerspruch bey einander möglich §. 816. Folglich ist er, im höchsten Grade, innerlich und schlechterdings möglich. 2) Je grössere Realitäten in einem Dinge bey einander möglich sind, so daß keine der andern widerspricht, in einem desto höhern Grade ist dasselbe Ding innerlich und schlechterdings möglich §. 29. In Gott sind, die allergrösten Realitäten, bey einander möglich §. 817. Folglich ist er, auch in dieser Absicht, im höchsten Grade innerlich und schlechterdings möglich. Und, dieser höchste Grad der innerlichen Möglichkeit Gottes, ist der eine Theil seines göttlichen Wesens. Hier haben wir das erste Exempel, und wir werden deren noch sehr viele bekommen, woraus erhellet, wie nützlich die Untersuchungen der verschiedenen Grade derjenigen Begriffe sind, die wir vom Anfange an in der Metaphysik angestelt haben; indem wir uns dadurch nach und nach in den Stand gesetzt, die höchste Vollkommenheit Gottes uns besser vorzustellen, als es sonst möglich seyn würde. Mancher denkt nichts dabey, wenn man sagt, ein Ding sey möglicher als das andere, und was kan er denken, wenn er sagt, Gott sey im höchsten Grade möglich? Die Versicherungen, daß Gott alle

Voll-

Vollkommenheiten im höchsten Grade besitze, sind, in dem Munde der meisten Menschen, andächtige und theologische Complimente, die sie gegen Gott machen, und die in ihrem Munde eben so wenig sagen, als wenn wir Menschen uns einander die allergelehrtesten Männer nennen. Damit nun die Gottesgelahrheit kein blosses theologisches Complimentierbuch werde, so muß man sich allemal bemühen, die höchsten Grade der Realitäten Gottes deutlich zu denken.

§. 829.

Zu der innerlichen allervollkommensten Möglichkeit Gottes, oder zu seinem göttlichen Wesen, gehört auch diejenige höchste Möglichkeit, die ihm zukomt, in so ferne seine Vollkommenheiten, als Gründe und Folgen von einander betrachtet, bey einander möglich sind. Weil nemlich, in einem iedweden möglichen Dinge, ein allgemeiner Zusammenhang unter allen seinen innerlichen Bestimmungen, angetroffen wird §. 57. so sind auch, alle innerliche Vollkommenheiten Gottes, durch einen allgemeinen Zusammenhang mit einander verknüpft. Und da alles, was in Gott ist, die allergröste Realität ist §. 817. so ist auch, dieser allgemeine Zusammenhang aller Vollkommenheiten Gottes, der allergröste, der möglich ist §. 56. Folglich sind, alle Vollkommenheiten Gottes, auch dergestalt bey einander möglich: 1) daß eine iedwede, der Grund aller übrigen, in Gott ist. Nun besitzt Gott alle mögliche Realitäten §. 816. Es ist demnach, eine iedwede Vollkommenheit in Gott, der allerfruchtbarste Grund, weil er so viele reelle Folgen hat, als möglich sind §. 27. 2) Daß eine iedwede der Grund der allergrösten Realitäten ist, weil aus ihr die göttlichen Realitäten, das ist die allergrösten, fliessen §. 817. Es ist demnach, eine iede Vollkommenheit Gottes, ein so wichtiger Grund der Realitäten, als möglich §. 27. 3) Daß eine iedwede als der erste Grund aller übrigen angesehen werden kan, weil aus ihr alle übrige mögliche Realitäten in Gott fliessen § 40. 4) Daß eine iedwede der zureichende Grund aller übrigen

ist,

ist, weil alle übrige aus ihr folgen §. 34. Folglich ist eine iedwede göttliche Vollkommenheit der allergröste zureichende reelle Grund, der irgends möglich ist. 5) Daß eine iedwede göttliche Vollkommenheit, eine Folge einer iedweden andern insbesondere, und aller übrigen zusammen genommen ist. Es hat demnach, eine iedwede göttliche Vollkommenheit, unendlich viele zureichende, und unendlich grosse Gründe in Gott. In dem göttlichen Wesen wird, alles durch einander, aufs vollkommenste bestimt. Alle Realitäten sind so fest in und durch einander geschlungen, daß, die allervollkommenste Harmonie, unter allen göttlichen Vollkommenheiten angetroffen wird. Die göttlichen Vollkommenheiten machen gleichsam einen Circul aus, welcher allerwegen in sich selbst hineinläuft. Man mag anfangen wo man will, so findet man einen Anfang der Reihe seiner Vollkommenheiten, welcher zugleich das Ende derselben ist.

§. 830.

Vermöge der vorhergehenden Untersuchungen besteht also das Wesen Gottes darin, daß alle mögliche Realitäten und Vollkommenheiten, und zwar eine iedwede im allerhöchsten Grade, dergestalt zugleich und bey einander möglich sind, daß sie nicht nur einander nicht widersprechen, sondern auch durch den allergrösten allgemeinen Zusammenhang mit einander verbunden sind. Nun pflegt man sich auch das Wesen eines Dinges als diejenige innerliche Bestimmung desselben vorzustellen, welche in demselben Dinge, der erste Grund aller seiner übrigen innerlichen Bestimmungen ist §. 50. 51. Folglich ist das Wesen Gottes diejenige innerliche Realität und Vollkommenheit Gottes, aus welcher alle übrige fliessen, oder welche der erste hinreichende Grund aller übrigen göttlichen Vollkommenheiten ist. Und vermöge dieser Erklärung kan, eine iedwede innerliche göttliche Vollkommenheit, als sein Wesen angesehen werden; weil alle übrige aus einer iedweden, als aus ihrer ersten Quelle, fliessen §. 829. Daher ist

das

das Wesen Gottes, von dem Wesen aller übrigen möglichen Dinge, auch um dieser Ursach willen unendlich unterschieden; weil zwar, in allen übrigen möglichen Dingen, ein allgemeiner Zusammenhang ihrer innerlichen Bestimmungen angetroffen wird, aber nicht in einem so hohen Grade, daß eine iedwede das Wesen seyn könte. Wolte man sagen, daß, vermöge dieser Betrachtung, Gott unendlich viele Wesen haben müsse, so viele nemlich als er innerliche Vollkommenheiten besitzt, da man doch einem iedweden Dinge nur ein einziges Wesen zuschreiben müsse: so kan, diese Schwierigkeit, leicht gehoben werden. So bald eine gewisse Vollkommenheit Gottes als sein Wesen angenommen wird, so bald kan keine andere seiner Vollkommenheiten zugleich als sein Wesen angesehen werden. Folglich hat Gott, in einer jedesmaligen Betrachtung seiner Vollkommenheiten, nur ein einziges Wesen.

§. 831.

Aus den bisherigen Untersuchungen erhellet also nicht nur, daß es uns Menschen überhaupt möglich sey, unsern Begrif von Gott logisch zu erklären; sondern daß wir auch im Stande sind, von demselben eine richtige Sacherklärung zu geben. Denn durch eine Sacherklärung verstehen wir eine solche Definition, welche das Wesen der erklärten Sache deutlich vorstelt. Solche Erklärungen sind, in allen unsern gelehrten und systematischen Untersuchungen einer Sache, die allerersten Begriffe, welche wir uns von derselben machen, und aus welchen alles übrige hergeleitet wird, was wir von derselben Sache, auf eine gelehrte und philosophische Art, erkennen. Da nun, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, als sein Wesen angesehen werden kan §. 830. so können wir Menschen unendlich viele Sacherklärungen von Gott machen; weil, ein iedweder bestimter Begrif von einer iedweden innerlichen Vollkommenheit Gottes, eine richtige Sacherklärung Gottes ist. Freylich muß man, um den Circul im Beweisen zu verhüten, sich dabey in acht nehmen, daß man diejenige inner-

liche Vollkommenheit Gottes, die man als sein Wesen annimt, und deren bestimten Begrif man in dem System der Gottesgelahrheit als den ersten Begrif von Gott festsetzt, nicht etwa aus einer andern innerlichen Vollkommenheit Gottes erweise. Allein dem allen ohnerachtet ist es uns Menschen unmöglich, daß wir, aus einer iedweden uns bekanten innerlichen Vollkommenheit Gottes, in einem gleichen Grade der Deutlichkeit und Leichtigkeit, alles übrige, was wir von Gott wissen, solten herleiten können. Aus der einen können wir die übrigen leichter und deutlicher herleiten, als aus der andern; ja es kan eine innerliche Vollkommenheit Gottes seyn, aus welcher wir Menschen nicht im Stande sind, alle übrigen herzuleiten, ob gleich in Gott selbst alle übrige aus ihr fliessen; weil wir, den allgemeinen Zusammenhang der göttlichen Vollkommenheiten, nicht völlig einsehen. Folglich müssen wir, in unserer Gottesgelahrheit, diejenige innerliche Vollkommenheit Gottes als sein Wesen annehmen, aus welcher wir die übrigen am leichtesten, deutlichsten und ungezwungensten herleiten können; damit wir uns, die Erkentniß Gottes, nicht ohne Noth zu schwer und dunkel machen. Unterdessen ist es sehr gut, wenn wir uns gleichsam viele verschiedene theologische Lehrgebäude machen, und in dem einen die Vollkommenheit Gottes als sein Wesen annehmen, und in dem andern eine andere. Auf die Weise lernen wir, den vortreflichen Zusammenhang der göttlichen Vollkommenheiten, mehr einsehen, und indem die göttlichen Vollkommenheiten, in verschiedenen Ordnungen und aus verschiedenen Gründen hergeleitet werden, so werden sie in ein mannigfaltiges Licht gesetzt, und unsere Erkentnis derselben wird dadurch nothwendig deutlicher und gewisser. Es ist demnach sehr zu loben, wenn, verschiedene Lehrer der Gottesgelahrheit, verschiedene Definitionen von Gott zum Grunde legen, wenn dieselben sonst nur richtig sind.

§. 832.

§. 832.

Um das Wesen Gottes in seiner unendlichen Vollkommenheit, so viel uns Menschen möglich ist, noch besser uns vorzustellen, so ist es noch nicht genung, daß wir uns dasselbe als die erste Quelle aller übrigen Vollkommenheiten, die in Gott selbst sind, und deren Menge und Grösse wahrhaftig unendlich ist, vorstellen; sondern wir müssen uns auch überzeugen, daß es die erste Quelle der Wesen, aller übrigen möglichen Dinge ausser Gott, sey. Oder die Wesen aller endlichen Dinge, es mögen nun diese Dinge würklich seyn oder nicht, alle Wahrheiten, alles mit einem Worte, in so ferne es möglich ist, ist seiner Möglichkeit nach in dem Wesen Gottes, als in seinem allererstem Grunde, hinreichend gegründet. Wenn Gott nicht möglich wäre, so wäre gar nichts möglich, es gäbe gar keine Wahrheit, und es wäre gar keine Wissenschaft möglich. Denn weil Gott ein Wesen hat, oder weil er möglich ist, so sind alle mögliche Realitäten bey einander möglich §. 816. Sind alle mögliche Realitäten bey einander möglich, so sind auch einige derselben bey einander möglich. Folglich daß einige Realitäten in einem Subjecte bey einander möglich sind, rührt daher, weil sie alle in Gott bey einander möglich sind, oder weil Gott möglich ist und ein Wesen hat. Nun sind, die unendlich verschiedenen Inbegriffe einiger neben einander möglichen Realitäten, die Wesen oder innern Möglichkeiten aller möglichen Dinge ausser Gott. Folglich ist, das Wesen Gottes, die Quelle der Wesen und der innerlichen Möglichkeiten aller übrigen möglichen Dinge. So bald nur einige Realitäten in einem Subjecte bey einander möglich sind, so bald habe ich das Wesen eines endlichen Dinges. Man kan sich also diese wichtige Sache, unter folgendem schwachen Gleichnisse, vorstellen. Wenn man einige Buchstaben des ganzen Alphabeths zusammen nimt, so haben wir ein Wort; und alle mögliche Wörter aller möglichen Sprachen entstehen, wenn einige Buchstaben als ein Ganzes genommen werden, und also ist ein vollständiges

Alphabeth die Quelle aller möglichen Wörter und Sprachen. Das göttliche Wesen ist gleichsam das vollständigste Alphabeth aller möglichen Realitäten, und die Wesen aller übrigen möglichen Dinge sind alle mögliche Wörter, welche daraus ihren Ursprung nehmen. Folglich kan auch Gott, aus der vollkommensten Erkentniß seines eigenen Wesens, die Möglichkeiten und Wesen aller übrigen möglichen Dinge, gleichsam erfinden, zusammensetzen, und a priore herleiten. Aus den bisherigen Betrachtungen, die wir über das Wesen Gottes angestellet haben, erhellet also abermals, daß blos um des Wesens Gottes willen in ihm, eine unendliche Menge verschiedener Realitäten, seyn müsse, die auf eine reelle Art von einander unterschieden sind. Und es erhellet also abermals, daß es ungereimt zu sagen sey, alles in Gott sey ein und eben dasselbe, und nichts sey in Gott von dem andern unterschieden, als nur nach unserer Art zu denken.

Die Würklichkeit Gottes.

§. 833.

Da Gott ein Ding ist, welches würklich ist; so besitzt er die Würklichkeit §. 60. und zwar im höchsten Grade §. 817. Oder die Würklichkeit Gottes ist die allergröste und allervollkommenste Würklichkeit, die möglich ist, dergestalt, daß es ungereimt wäre zu behaupten, es sey ein Ding möglich, welches noch in einem höhern Grade würklich seyn könte, als Gott. Nun besteht, die Würklichkeit eines Dinges, in dem Inbegriffe aller innerlichen Bestimmungen, welche ausser seinem Wesen in ihm beysammen möglich sind, oder in der Erfüllung seines Wesens §. 60. Folglich ist Gott im höchsten Grade würklich: 1) weil in ihm, ausser seinem Wesen, keine andern innerlichen Bestimmungen angetroffen werden, als Realitäten §. 818. Seine Würklichkeit schliest, nichts wahrhaftig Verneinendes, in sich. Die Würklichkeit zufälliger Dinge enthält viele Verneinungen, allein ein iedes zufälliges Ding ist auch jedesmal nur in einem kleinen Grade würklich, und seine Würklich-

lichkeit könte immer gröſſer seyn, als sie würklich ist. Z. E. so wächst unsere Würklichkeit beständig, je mehr richtige Erkentniß wir erlangen, und in so ferne wir Menschen immer noch unwissend bleiben, in so ferne sind wir nicht in einem so hohen Grade würklich, als es möglich ist. Bey Gott verhält es sich ganz anders. Seine Würklichkeit schliest, keine verneinende Bestimmung, in sich. 2) Weil ausser seinem Wesen, alle übrige mögliche innerliche Realitäten, in ihm angetroffen werden §. 816. Gleichwie das Wesen eines zufälligen Dinges nur, ein Inbegrif einiger bey einander möglichen Realitäten, ist; also besteht auch, seine Würklichkeit, nur in einem Inbegriffe einiger bey einander würklichen Realitäten. Gottes Wesen aber ist der Inbegrif aller bey einander möglichen, und seine Würklichkeit ist der Inbegrif aller bey einander würklichen Realitäten, ohne die geringste Ausnahme. 3) Weil eine iedwede Realität, die zu seiner Würklichkeit gehört, die allergröste und ohne alle Einschrenkung ist. Die Würklichkeit eines endlichen Dinges kan, aus sehr vielen und grossen Realitäten, bestehen; allein eine iedwede dieser Realitäten ist eingeschrenkt. Die würklichen Realitäten Gottes sind gar nicht eingeschrenkt. 4) Weil die Würklichkeit Gottes ewig ist. Anfang und Ende sind Einschrenkungen der Würklichkeit und Dauer, folglich Verneinungen einer grössern Dauer §. 228. Da nun in Gott gar keine Verneinungen sind §. 818. so ist die Würklichkeit Gottes ewig §. 231. wovon in dem Folgenden noch ausführlicher gehandelt werden wird. Indem wir also Gott die Würklichkeit im höchsten Grade zuschreiben, so müssen wir uns seine Würklichkeit, als die ewige, unumschrenkte, allergröste und reelleste Erfüllung der allergröſten Möglichkeit, oder des allervollkommensten Wesens eines möglichen Dinges, vorstellen. Und da mag man nun eine innerliche Vollkommenheit Gottes als sein Wesen ansehen, welche man will §. 830. so machen, alle übrige innerliche Vollkommenheiten Gottes, die allerhöchste Würklichkeit Gottes aus.

Z. E. wolte man die höchste Weisheit als Gottes Wesen ansehen, so besteht die Würklichkeit Gottes in der allmächtigen, allergütigsten, allergerechtesten Vollziehung der Weisheit u. s. w. Nimt man die Allmacht als sein Wesen an, so besteht seine Würklichkeit in der weisesten, gütigsten, gerechtesten Erfüllung der Allmacht u. s. w.

§. 834.

Was in Gott, oder in dem Umfange der Gottheit, möglich ist, das ist auch in ihm würklich; oder es kan in ihm nichts möglich seyn, was nicht zugleich in ihm würklich ist. Es folgt dieses offenbar aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes a priore, indem wir blos daher, daß Gott möglich ist, erwiesen haben, daß er auch würklich sey §. 825. Sonst aber kan es noch auf eine andere Art bewiesen werden. Einmal, aus dem allerhöchsten Grade seiner Würklichkeit §. 833. Denn wenn in ihm eine Realität blos möglich, und nicht zugleich würklich wäre; so fehlte in seiner Würklichkeit eine Realität, und sie wäre also nicht die allerhöchste Würklichkeit, und die völlige Ausführung und Erfüllung seines Wesens. Zum andern fliest dieses daher, weil Gott, vermöge des Beweises seiner Würklichkeit aus der Erfahrung, die nothwendige und unendliche Substanz ist §. 821. Die Würklichkeit der nothwendigen Substanz ist eine Eigenschaft §. 119 folglich ist sie in ihrem Wesen, oder in ihrer innerlichen Möglichkeit zureichend gegründet §. 54. Aus dem hinreichenden Grunde folgt die Folge unausbleiblich. Folglich fliest, aus der Möglichkeit Gottes, seine Würklichkeit, und was also in ihm möglich ist, muß auch in ihm würklich seyn. Das unendliche Ding ist alles würklich, was es seyn kan §. 194. Weil nun Gott unendlich ist, so ist nichts in ihm möglich, was nicht zugleich in ihm würklich seyn solte. Folglich kan man in Gott, von der Möglichkeit auf die Würklichkeit, allemal einen sichern Schluß machen. Es gehört dieses mit zu dem höchsten Grade der Würklichkeit Gottes, wodurch sie über die Würklichkeit aller übrigen würklichen Dinge unendlich

weit

weit erhaben ist. In einem endlichen Dinge ist allemal viel möglich, welches nicht würklich ist. Das Wesen eines endlichen Dinges ist ein Project, welches in vielen Stücken gar nicht ausgeführt wird, und welches übrigens in keinem Augenblicke seiner Dauer völlig vollzogen werden kan. Es bleibt jedesmal in einem endlichen Dinge, bey dem blossen Projecte zu einer würklichen Ausführung. In Gott aber ist, so zu reden, keine blosse Projectmacherey möglich. Der ganze Plan eines vollkommensten Dinges, welcher in dem göttlichen Wesen gleichsam aufs vollkommenste gezeichnet und entworfen ist, ist durch die Würklichkeit Gottes in allen Puncten und Stücken, aufs völligste und vollkommenste, ausgeführt, und von Ewigkeit zu Ewigkeit vollzogen.

§. 835.

Was in Gott, oder in dem Umfange der Gottheit, nicht würklich ist, das ist auch in ihm nicht möglich, und man kan also allemal, wenn man erwiesen hat, daß etwas in ihm nicht würklich ist, schliessen, daß es auch in ihm nicht möglich seyn könne, und das zwar mit der gröstен Zuversicht. Denn, wenn in ihm etwas nicht würklich und doch möglich wäre: so könte man ja nicht allemal von seiner Möglichkeit auf seine Würklichkeit schliessen. Da nun dieses, dem vorhergehenden Absatze, widerspricht: so erfodert die Nothwendigkeit und die Unendlichkeit Gottes, samt der allerhöchsten Vollkommenheit seiner Würklichkeit, daß dasjenige in ihm nicht möglich sey, was in ihm nicht würklich ist. Seine Würklichkeit und Möglichkeit sind allemal, aufs unzertrenlichste, mit einander verbunden. Was Gott nicht ist, das kan er auch nicht seyn. Bey zufälligen Dingen verhält es sich ganz anders. Was wir, mit andern endlichen Dingen nicht sind, das könten wir doch wol vielmals seyn oder werden. In uns ist allemal hie und da, in unserm Umfange, eine unausgefülte Leere; und wenn wir etwas nicht sind, so können wir doch noch den Trost haben, daß wir es seyn und werden können. Gott bedarf dieses schlechten Trostes nicht. Ist er etwas nicht würk-

lich, so kan er es auch nicht seyn und werden. Und da es noch dazu keine Realität und Vollkommenheit seyn kan, weil er alle Realitäten ohne Ausnahme besitzt: so kan die Abwesenheit dessen, was in ihm nicht würklich ist, nicht einmal ein Schmachten nach der Ausfüllung dieser Leere und Lücke veranlassen, weil keine wahre Lücke und Leere in dem Wesen Gottes seyn kan.

§. 836.

In dem Rechte der Natur ist die berühmte Frage aufgeworfen worden: ob es ein Recht der Natur eines Atheisten gebe? Diese Frage ist ofte mit so vieler Verwirrung beantwortet worden, daß man in der That dadurch nichts entschieden hat. Unterdessen wollen wir, die völlige Beantwortung dieser Frage, den Lehrern des Rechts der Natur überlassen, und von allen Wissenschaften überhaupt die Frage aufwerfen: ob es irgends eine Wissenschaft, Vernunftlehre, Mathematik, Physik, und wie sie Namen haben mögen, gebe oder geben könne, wenn kein Gott wäre? Diese Frage kan, auf eine zweyfache Weise, erklärt werden. Einmal, ob keine Wissenschaft erwiesen werden könne, ohne die Beweisgründe aus der Gottesgelahrheit herzunehmen? Und das verneinen wir schlechterdings. Unsere Erkentniß und Beweisgründe, woraus wir die Wahrheiten in den Wissenschaften erklären und erweisen, sind nicht allemal diejenigen Quellen, aus welchen die Möglichkeit und Richtigkeit derselben selbst fließt. Folglich wenn auch gleich Gott die Quelle der Wahrheit aller Wissenschaften ist, so sind wir Menschen doch im Stande, von unzählig vielen Wahrheiten eine Wissenschaft zu erlangen, ohne unsere Erkentniß derselben aus theologischen Wahrheiten herzuleiten. So haben wir die Ontologie, Cosmologie und Psychologie, hinlänglich erklärt und erwiesen, ohne daß wir dabey die Lehre von Gott vorauszusetzen nöthig gehabt haben solten. So kan die Mathematik und Physik ohne Erkentniß Gottes, in einem hohen Grade der Vollkommenheit, untersucht werden. Zum andern kan man die Frage so abfassen: ob

irgends

irgends eine Wissenschaft stat finden könne, wenn in der That die Atheisten Recht hätten, und wenn kein Gott wäre? Und das muß auch verneinet werden. Wenn Gott nicht würklich wäre, so wäre er auch nicht möglich §. 835. Folglich wäre alsdenn das göttliche Wesen nicht. Nun ist das göttliche Wesen, die Quelle der Möglichkeit und Wahrheit aller Dinge und Wahrheiten §. 832. welche leztere also wegfallen müssen, wenn ihre Quelle wegfält §. 43. 247. Folglich wenn kein Gott wäre, so wären die Gegenstände der menschlichen Wissenschaften weder möglich noch würklich, und die leztern könten sich also mit Nichts beschäftigen; ja die Wissenschaften selbst wären nicht möglich, und es wäre niemand möglich und würklich, der dieselbe als eine Erkentniß besitzen könte. Diese Wahrheit scheint vielleicht manchen, eine unnüze Grübeley, zu seyn. Allein bey genauerm Nachdenken findet sichs, daß sie ungemein viel dazu beyträgt, den hohen Begrif von der Gottheit zu vergrössern; indem, der Grad der Abhängligkeit aller Dinge von Gott, dadurch in ein ungemeines Licht geseßt wird.

Die Heiligkeit Gottes.

§. 837.

Aus den bisherigen Betrachtungen, welche wir über Gott angestelt haben, erhellet demnach, daß in dem ganzen Umfange der Gottheit nichts als Realität und Vollkommenheit angetroffen werde; und daß er also nichts anders, als die pure lautere und reine Vollkommenheit, sey. Da nun eine iedwede Verneinung, welche in der That eine verneinende Bestimmung ist, eine Unvollkommenheit und was Böses ist §. 137. 136. so sind in Gott gar keine Verneinungen, Unvollkommenheiten und böse Bestimmungen anzutreffen, ja dergleichen sind in ihm nicht einmal möglich. §. 835. Er ist nicht nur in der That, von allen Unvollkommenheiten, unendlich frey und weit entfernt; sondern er ist auch dergestalt durchaus mit Vollkommenheit und Realität angefült,

daß dadurch allen Unvollkommenheiten, der Eingang in die Gottheit, schlechterdings verwehrt und unmöglich gemacht wird. Es muß dieses, von allen Arten der Unvollkommenheiten und des Bösen, verstanden werden. In Gott sind weder nothwendige noch zufällige Unvollkommenheiten und Uebel, weder moralische noch physische, und wie sie alle Namen haben mögen. In ihm ist kein metaphysisches Uebel anzutreffen, es ist weder in dem ganzen Umfange seines Wesens, noch in dem Umfange seiner Würklichkeit, eine Unvollkommenheit. Kein Fleck, kein Mangel, kein Fehler ist in ihm anzutreffen, und zwar deswegen, weil er den allerhöchsten Grad der Vollkommenheit besitzt. Wenn man also die Gottheit richtig gedenken will, so muß man sich in ihr nicht die allergeringste Unvollkommenheit vorstellen. Das ist uns Menschen nun freylich wo nicht unmöglich, doch unendlich schwer. Alle unsere Begriffe sind endlich, und theils vollkommen, theils unvollkommen. Da sie nun Abbildungen der Dinge in unserm Gemüthe sind, so pflegen wir den Gegenständen alles zuzuschreiben, was in diesen Bildern enthalten ist. Folglich ist es uns Menschen bey nahe natürlich nothwendig, daß wir uns in Gott Unvollkommenheiten vorstellen. Unsere Erkentnißkraft verhält sich wie ein Spiegel, in welchen das reine und unbefleckte Sonnenlicht scheint. Allein dieser Spiegel ist nicht in allen Puncten vollkommen reines Glas, und vollkommen polirt. Daher zeigen sich in dem Abglanze der Sonne in diesem Spiegel viele Flecken, und man würde sich augenscheinlich betrügen, wenn man dieselben der Sonne selbst zuschreiben wolte. Wir müssen uns daher aufs sorgfältigste hüten, daß wir, die abgebildeten Unvollkommenheiten in unsern Begriffen von Gott, nicht etwa ihm selbst zuschreiben.

§. 838.

Das Wort heilig wird, in verschiedenen Bedeutungen, genommen. Bald versteht man dadurch solche Dinge, die zunächst zu gottesdienstlichen Handlungen bestimt sind, als z. E. heilige Orte, Zeiten, Gefässe u. s. w.

Bald

Bald nent man dasjenige heilig, dessen Verletzung oder Beleidigung, als ein grosses und abscheuliches Verbrechen, angesehen wird, als wenn man die Personen der Fürsten heilig nent. Wir verbinden hier, mit dem Worte, einen ähnlichen aber weitläuftigern Begrif, als das Wort in der Sittenlehre hat, wenn man, durch ein heiliges Leben, eine solche Ausübung der Tugend versteht, durch welche sich der Mensch immer mehr und mehr von der Sünde befreyet und entfernt. Diese moralische Heiligkeit werden wir auch, in dem Folgenden, dem allervollkommensten Willen Gottes zuschreiben, und alsdenn erkennen, daß sie unter der Heiligkeit überhaupt mit begriffen sey. Die Heiligkeit besteht demnach in der Realität oder Vollkommenheit eines Dinges, in so ferne durch dieselbe mehrere und grössere Unvollkommenheiten desselben von ihm abgesondert werden. Folglich besteht die Heiligkeit eines Dinges in einem höhern Grade seiner Vollkommenheit, in so ferne man denselben als eine Verhinderung einer grössern Unvollkommenheit betrachtet. Wenn man, die grössere Vollkommenheit eines Dinges, blos als eine Vollkommenheit betrachtet; so nent man sie keine Heiligkeit. In so ferne man aber dieselbe, als eine Hinderniß einer grossen Unvollkommenheit, ansieht; folglich in so ferne man sich vorstelt, ein Ding habe eine so grosse Vollkommenheit, daß dadurch viele und grosse Unvollkommenheiten in ihm verhindert, oder von demselben weggeschaft und abgesondert werden: in so ferne wird, diese grosse Vollkommenheit, eine Heiligkeit genent. Je mehrere und grössere Unvollkommenheiten eines Dinges, durch seine Vollkommenheiten, verhindert werden, und je stärker dieselben durch diese verhindert werden, ein desto heiligeres Ding ist dasselbe. Gott ist nicht nur heilig, sondern auch der Allerheiligste, er besitzt die allergröste Heiligkeit: 1) Weil er einen so grossen Grad der Vollkommenheit besitzt, daß durch denselben alle Unvollkommenheiten ohne Ausnahme in ihm verhindert werden §. 832. 2) Weil, durch den allerhöchsten Grad seiner Vollkommenheit, die gröstten Unvollkom-

kommenheiten so wol als auch die allerkleinsten in ihm verhindert werden. Er ist eine so reine und lautere und unbefleckte Vollkommenheit, daß dieselbe nicht mit der allergeringsten Unvollkommenheit, geschweige denn mit einer grössern, beschmutzt ist. 3) Weil, durch diesen Grad der göttlichen Vollkommenheit, alle Unvollkommenheit in ihm im allerhöchsten Grade verhindert wird, nemlich dergestalt, daß nicht einmal die allergeringste Unvollkommenheit in ihm innerlich möglich ist. Ein Ding, welches nicht Gott ist, mag noch so heilig seyn, und es mag sich noch so sehr von Unvollkommenheiten los gemacht haben, es ist doch niemals vor denselben völlig sicher, weil sie allemal in ihm möglich bleiben. Der allerheiligste Gott befindet sich, in Absicht auf alle Unvollkommenheiten, in einer so grossen und vollkommenen Sicherheit, daß keine einzige derselben in ihm auch nur im geringsten Grade möglich ist.

§. 839.

Es gibt Leute, welche vielleicht die gute aber unglücklich ausgeführte Absicht haben, das höchste Wesen recht bewundernswürdig vorzustellen, und welche zu dem Ende behaupten: es sey uns Menschen unmöglich, uns einen andern als verneinenden Begrif von Gott zu machen; wir wüßten nur was Gott nicht sey, wir könten uns aber nicht vorstellen, was er sey. Um diesen gefährlichen Gedanken völlig zu widerlegen, wollen wir so schliessen: wir Menschen können uns entweder gar keinen richtigen Begrif von Gott machen, und wer das behaupten will, der muß alles dasjenige, was alle Gottesgelehrte und Weltweise von Gott bisher gelehrt haben, völlig widerlegen; oder man gibt zu, daß wir Menschen uns richtige Begriffe, von Gott und seinen Vollkommenheiten, machen können. Und in diesem Falle ist, aus der Heiligkeit Gottes, leicht zu erweisen, daß kein wahrer Begrif von Gott in der That verneinend seyn kan. Man seße einen Begrif von Gott, oder von einer seiner Vollkommenheiten, welcher durch und durch ganz verneinend ist: so nimt man entweder an, daß Gott so beschaffen

schaffen ist, wie dieser Begrif ihn vorstelt, oder daß er anders beschaffen ist. Das erste ist schlechterdings ungereimt, denn alsdenn müsten in Gott in der That Verneinungen angetroffen werden. Nimt man das andere an, so ist der Begrif falsch, und stelt uns gar nichts vor §. 500. Folglich kan, kein wahrer Begrif von Gott, ganz verneinend seyn. Und eben so wenig kan er, eines Theils verneinend seyn. Ein bejahender Begrif, welcher einige verneinende Merkmale enthält, stelt uns den Gegenstand als ein Ding vor, welches ausser seinen Realitäten einige Verneinungen enthält. In Gott ist keine einzige Verneinung. Folglich irren wir allemal, wenn wir uns Begriffe von Gott und seinen Vollkommenheiten machen, welche eines Theils in der That verneinend sind §. 500. Wenn wir also uns solche Begriffe von Gott machen wollen, welche seiner Heiligkeit gemäs sind; so müssen wir unsere Gedanken von Gott heiligen, oder alle wahre verneinende Merkmale von ihnen absondern. Und darin besteht unter andern die heilige Gemüthsfassung und Gesinnung, in welche ein Mensch sich versetzen muß, wenn er von Gott denken und reden will. Und sie besteht also nicht in einer schwermerischen Aufwallung und Erhitzung einer sinlichen Andacht, welche unsere Begriffe von Gott zu sinnlich und verworren machen, und sie also in der That mit zu vielen Theilen und Merkmalen anfüllen, welche etwas Verneinendes und Unvollkommenes vorstellen, und folglich in der That keine heiligen Gedanken seyn können. Unterdessen ist es uns Menschen unmöglich, alle Begriffe von Gott zu vermeiden, welche dem ersten Ansehen nach verneinend sind, und wodurch freylich unendlich viele Leute verführt werden, sich in Gott etwas Verneinendes vorzustellen. Diese betrübte Nothwendigkeit entsteht, bey uns Menschen, aus einer doppelten Quelle. 1) Wenn wir, wie es nothwendig ist, alle wahre Verneinungen und Unvollkommenheiten von Gott verneinen und abstrahiren, und wir sind nicht genungsam eingedenk, daß wir alsdenn, wenn wir eine Verneinung verneinen, in der

That

That bejahen, und uns eine Realität vorstellen. Diese Unachtsamkeit ist schuld daran, daß man sich ofte vorstelt, man schreibe Gott mit Wahrheit Verneinungen zu, z. E. wenn wir mit Recht sagen, Gott ist nicht unvollkommen und unheilig. Kan uns nicht ein geringes Nachdenken überzeugen, daß wir hier in der That etwas Reelles von Gott bejahen? 2) Weil wir, viele verneinende Bestimmungen und Unvollkommenheiten, mit bejahenden Worten benant haben, z. E. Endlichkeit, Ausdehnung u. s. w. so sind wir genöthiget, wenn wir die entgegengesetzten Vollkommenheiten Gott zuschreiben wollen, uns verneinend auszudrucken, z. E. Gott ist nicht endlich, nicht ausgedehnt. Allein es sind ja nicht alle unsere Ausdrucke, von Gott und seinen Vollkommenheiten, so beschaffen; sondern viele sind auch auf den ersten Anblick bejahend, als Allmacht, Heiligkeit u. s. w. Und derjenige übereilt sich, welcher sich einbildet, daß alle verneinende Ausdrucke in der Sprache der Menschen wahre Verneinungen, und daß alle bejahende Worte wahre Realitäten bedeuten. Es verhält sich dieses ganz anders. Die Menschen machen sich zuerst von endlichen Dingen Begriffe, und gelangen vermittelst derselben nach und nach zu den Begriffen von dem Unendlichen. Da nun noch dazu, die ersten Erfinder einer Sprache, nicht besonders richtig gedacht haben; so ist es daher gekommen, daß man einige Realitäten der endlichen Dinge mit bejahenden, und andere mit verneinenden Worten, desgleichen einige Verneinungen und Unvollkommenheiten mit verneinenden, und andere mit bejahenden Worten ausgedruckt hat. Nachdem nun dieses einmal geschehen, und unsere Sprachen vornemlich den Begriffen von endlichen Dingen gemäs eingerichtet worden; so sieht man sich genöthiget, wenn man den Unterschied Gottes von endlichen Dingen ausdrucken will, denselben sehr ofte mit verneinenden Worten auszudrucken. Unterdessen muß man sich, durch diese verneinende Ausdrucke, nicht verleiten lassen, ihre Bedeutungen als wahre Verneinungen Gott zuzuschreiben. Ganz anders

würde

würde es sich verhalten, wenn wir, so zu reden, eine Sprache der Götter oder des Himmels verstünden. Alsdenn würden alle unsere theologische Worte, Redensarten und Aussprüche, bejahen; und verneinende Ausdrucke würden nur in unseren Reden vorkommen, wenn man von endlichen Dingen redete. Ueberdis bilden sich manche Leute fälschlich ein, als entstehe eine wahre Verneinung in unsern Begriffen von Gott, wenn wir von denselben die Vorstellungen des Unvollkommenen absondern oder abstrahiren. Allein eben dadurch verhüten wir, daß sich keine wahre Verneinung in unsere theologischen Begriffe einschleiche. Diese ganze Betrachtung ist in der Gottesgelahrheit von äusserster Wichtigkeit, weil wir uns allemal falsche und unanständige Begriffe von Gott machen, wenn wir nicht so, von Gott und seinen Vollkommenheiten, denken und reden, wie es diese Betrachtung erfodert.

Die Einheit Gottes.

§. 840.

Es ist bey dieser Vollkommenheit noch gar nicht die Frage: ob nur ein einziger Gott würklich sey, oder ob mehrere Götter vorhanden sind; sondern ob derjenige Gott, von dem wir bisher gehandelt haben, und von welchem wir in dem Folgenden erweisen werden, daß ausser ihm keine mehrere Götter vorhanden sind, ob dieser Gott, sage ich, eine Einheit besitze. Und da nun, allen möglichen Dingen, die Einheit zukomt §. 73. so ist auch Gott Ein Ding, und nicht etwa so zu reden eine zertheilte Menge vieler Dinge. Nun besitzt Gott, alle Vollkommenheiten, im allerhöchsten Grade §. 817. folglich komt ihm auch die Einheit, im allerhöchsten und vollkommensten Grade, zu §. 72. Die Einheit besteht, in der Unzertrenlichkeit der Bestimmungen und Theile eines Dinges. In Gott sind, ausser den Realitäten, keine andere Bestimmungen §. 818. Folglich besteht, die Einheit Gottes, in der vollkommensten Unzertrenlichkeit seiner Realitäten, oder göttlichen Vollkommen-

menheiten. Und das will dreyerley sagen: 1) In Gott sind, alle Realitäten und Vollkommenheiten ohne Ausnahme, und unzertrenlich bey einander. Die Einheit eines Dinges ist um so viel grösser, je mehrere reelle Bestimmungen unzertrenlich in ihm bey einander sind. Und es entsteht demnach, der Begrif von der gröſten Einheit Gottes, oder von dem höchsten Grade seiner Einheit, indem wir in ihm die Vereinigung aller möglichen Vollkommenheiten gedenken. Weil Gott also das allervollkommenste Ding ist, so hat er auch in dieser ersten Absicht die Einheit im höchsten Grade §. 816. 2) In Gott sind alle Vollkommenheiten, in so ferne sie sämtlich im höchsten Grade genommen werden, unzertrenlich bey einander. Je grössere reelle Bestimmungen in einem Dinge unzertrenlich bey einander sind, desto grösser ist seine Einheit. Wenn wir also Gott die gröste Einheit zuschreiben wollen, so müssen wir uns vorstellen, daß alle mögliche Vollkommenheiten, in so ferne sie sämtlich im höchsten Grade bey einander sind, auf eine unzertrenliche Art mit einander verbunden sind. Weil Gott das allervollkommenste Ding ist, so besitzt er alle Vollkommenheiten im höchsten Grade. §. 817. und es fliest also, auch dieser höchste Grad seiner Einheit, aus seiner höchsten Vollkommenheit. 3) In Gott sind alle Vollkommenheiten, und die allergröſten Vollkommenheiten, in der allerstärksten Unzertrenlichkeit bey einander; weil es schlechterdings unmöglich ist, daß auch nur eine einzige Vollkommenheit, oder ein Grad einer Vollkommenheit, von den übrigen solte können getrent und in der That abgesondert werden. So bald eine solche Trennung geschähe, würde eine Verneinung in Gott entstehen, und das ist schlechterdings unmöglich. Es besteht demnach, die allerhöchste Einheit Gottes, in der allerstärksten und festesten Vereinigung aller möglichen Vollkommenheiten, und zwar wenn eine iedwede im allerhöchsten Grade genommen wird. Um dieser vollkommensten Einheit Gottes willen ist es schlechterdings unmöglich, daß auch nur eine einzige Realität, oder ein einziger

Grad

Grad derselben, in Gott von den übrigen solte abgesondert oder abgerissen werden können, so daß Gott demohnerachtet noch Gott bliebe. Bey den endlichen Dingen verhält sich es ganz anders. Ein Mensch z. E. ist Eins, in so ferne menschliche Realitäten in ihm vereiniget sind. Allein die Einheit eines Menschen faßt so wenig alle und die grösten Realitäten in sich, daß es nicht einmal nöthig ist, daß alle menschliche Realitäten bey einander sind. Ja wenn auch eine seiner Realitäten von den übrigen abgesondert wird, so behält er doch noch eine Einheit.

§. 841.

Bey der Einheit Gottes müssen wir, noch zweyerley, bemerken. Einmal, wenn man, vermöge des vorhergehenden Absatzes, recht gelernt hat, worin der höchste und vollkommenste Grad der Einheit besteht; so ist man zugleich überzeugt, daß es ein Gott allerdings anständiger Name und Begrif ist, wenn man ihn die vollkommene Einheit nent, und wenn man, den Begrif von der allergrösten und vollkommensten Einheit, als den ersten Begrif von Gott annimt. Die allervollkommenste Einheit kan einem Dinge nicht anders zugeschrieben werden, als wenn in ihm alle mögliche Vollkommenheiten im höchsten Grade aufs unzertrenlichste mit einander vereiniget sind. Wenn also ein Ding die allergröste Einheit besitzt, so fliest daraus, daß es alle Vollkommenheiten, und zwar im höchsten Grade, besitze. Folglich kan die hochste Einheit Gottes, so trocken und mager auch dieser Begrif anfänglich zu seyn scheinen möchte, als das Wesen Gottes mit Recht angenommen werde. Und wir haben hier ein Beyspiel, durch welches dasjenige bestätiget wird, was ich §. 830. 831. erwiesen habe; daß nemlich, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, sein Wesen seyn kan. Und wenn Pythagoras Gott die gröste Einheit nent, so kan dieser Name in einem Kopfe, welcher durch die Ontologie erleuchtet worden, einen ungemein grossen Begrif erwecken. Zum andern müssen wir uns, für einer Mißdeutung dieser göttlichen Vollkommen-

heit, in acht nehmen. Manche Gottesgelehrte glauben, die höchste Einheit Gottes wolle so viel sagen, als wenn in Gott keine reelle Mannigfaltigkeit und Vielheit angetroffen werde, und als wenn alles in Gott ein und eben dasselbe sey. Allein hier verwechselt man offenbar den Begrif der Einheit, mit dem Begriffe, welcher entsteht, wenn man sich Dinge als einerley vorstelt, und zwar als völlig einerley. Die gröste Einheit kan unmöglich, ohne eine unendliche Vielheit, gedacht werden. In der allergrösten Einheit müssen eben deswegen, weil sie die gröste und vollkommenste seyn soll, die allermeisten von einander verschiedenen Realitäten mit einander unzertrenlich verbunden seyn. Folglich könte in Gott unmöglich die allergröste Einheit stat finden, wenn alles in demselben dergestalt ein und eben dasselbe wäre, daß kein reeller Unterschied darunter stat fände, und daß, die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes, nur nach unserer Art zu denken von einander verschieden wären.

Die Wahrheit Gottes.

§. 842.

Die Wahrheit Gottes, von welcher hier gehandelt werden soll, ist von seiner Wahrhaftigkeit unterschieden, von welcher in dem Folgenden gehandelt werden soll, und welche in derjenigen Vollkommenheit besteht, vermöge welcher Gott alsdenn, wenn er seinen Willen durch Worte offenbart, niemanden dadurch unvollkommener macht. Hier verstehen wir diejenige Vollkommenheit Gottes, vermöge welcher er keine erdichtete und erträumte Gottheit ist, kein falscher Gott, sondern der wahre Gott, ein Wesen, welches den Namen Gottes in aller Schärfe, und nach seiner strengsten Bedeutung, verdient; oder dasjenige, was wir in der Ontologie die metaphysische Wahrheit genent haben. Nun haben alle mögliche Dinge diese Wahrheit, oder sie stimmen mit den allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkentniß überein §. 90. Folglich muß auch der Gott, dessen Möglichkeit und Würklichkeit wir bisher erwiesen haben,

haben, ein wahrer Gott seyn. Und zwar besitzt Gott, diese Wahrheit, im höchsten und vollkommensten Grade §. 817. er ist unter allen möglichen Dingen dasjenige, welches im allerhöchsten Grade ein wahres Ding ist. Und das will zweyerley sagen. 1) Er stimt im allerhöchsten Grade, mit dem Satze des Widerspruchs, überein. Nun stimt ein Ding mit dem Satze des Widerspruchs überein, in so ferne es innerlich möglich ist. Folglich besitzt Gott den allerhöchsten Grad der metaphysischen Wahrheit, in so ferne ihm die allergrösste innerliche Möglichkeit zukomt, so wohl wenn man ihn im Ganzen betrachtet, als wenn man eine iedwede seiner innerlichen göttlichen Vollkommenheiten insbesondere nimt §. 828. 2) Er stimt im allerhöchsten Grade, mit dem Satze des zureichenden Grundes, überein, und zwar auf eine dreyfache Weise. a) Weil unter seinen innerlichen Vollkommenheiten, der allergrösste allgemeine Zusammenhang, angetroffen wird §. 829. Vermöge dieses Zusammenhanges hat, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, in ihm selbst so viele reelle Gründe, als nur eine Vollkommenheit haben kan, so grosse, wichtige, fruchtbare, zureichende Gründe als möglich, so viele, grosse, wichtige, fruchtbare und reelle Folgen, als möglich sind; und es ist demnach, eine iedwede innerliche Vollkommenheit in Gott selbst, so sehr gegründet, als nur ein möglich Ding gegründet seyn kan, und zwar so fest und unumstößlich gegründet, als irgends nur möglich ist. b) Weil er in sich die allermeisten, grösten und zureichendesten Gründe aller Möglichkeiten aller möglichen Dinge, aller Wahrheiten und aller Wissenschaften ausser sich enthält §. 832. c) Weil er, wie in dem Folgenden erwiesen werden wird, und schon aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung erhellet, den allervollkommensten zureichenden Grund der Würklichkeit aller Dinge ausser sich enthält. Folglich ist er auch, in dem Zusammenhange mit allen Dingen ausser sich, möglich, und er besitzt also auch die allergrösste bedingte Möglichkeit §. 29. indem er, in allen möglichen Verbindungen mit

allen Dingen ausser sich, die allergröste Möglichkeit besitzt. Kan ein Ding ein erdichtetes und erträumtes Unding seyn, welches unendlich viele zureichende Gründe und Folgen hat, die insgesamt bestätigen, daß ein solches Ding, wie wir uns Gott bisher vorgestelt haben, gewiß und wahrhaftig da seyn müsse? Nein, der Gott, den wir verehren, ist wahrhaftig der wahre Gott. Ausser ihm ist kein Ding möglich, welches eine Wahrheit haben kan, die mit der seinigen in ein begreifliches Ebenmaas gesetzt werden könte.

§. 843.

Die metaphysische Wahrheit der möglichen Dinge besteht in der Ordnung des Mannigfaltigen, so in ihnen angetroffen wird §. 91. Da nun Gott diese Wahrheit besitzt §. 842. so ist auch unter seinen Vollkommenheiten eine Ordnung anzutreffen, oder seine Vollkommenheiten sind auf eine ordentliche Art mit einander verknüpft. Ja da in allen möglichen Dingen eine Ordnung angetroffen wird §. 87. und alle wahre Ordnung eine Realität ist; so muß auch in Gott Ordnung angetroffen werden, weil er nicht nur ein mögliches Ding ist, sondern weil ihm auch alle wahre Realitäten ohne Ausnahm zukommen §. 816. Es ist aber noch nicht genung, wenn man blos behauptet, daß in Gott Ordnung angetroffen werde; sondern man muß auch sagen, daß in ihm die allervollkommenste und gröste Ordnung, die irgends nur möglich ist, angetroffen werde. Und das will folgendes sagen: 1) In Gott sind die allermeisten Realitäten und Vollkommenheiten mit einander zusammengeordnet, denn es sind in ihm alle Realitäten bey einander §. 816. Die Zusammenordnung der Unvollkommenheiten ist in der That eine Unordnung, und wenn in einem Dinge Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten bey einander sind, so ist in so ferne allemal neben der Ordnung auch Unordnung anzutreffen. In Gott sind gar keine Unvollkommenheiten möglich §. 818. Folglich ist die Ordnung in Gott von einem unendlichen Umfange, weil in ihm alle mögliche Vollkommenheiten, und gar keine Unvollkommenheiten zu-

sam-

sammengeordnet sind. 2) In Gott sind, die allergrösten Realitäten und Vollkommenheiten, zusammengeordnet. Wenn in einem Dinge Vollkommenheiten zusammengeordnet sind, welche grösser seyn könten, als sie sind, so ist in einem solchen Dinge allemal ein Mangel einer grössern Ordnung, und es kan also in ihm noch nicht die allergröste Ordnung angetroffen werden. 3) In Gott sind alle Vollkommenheiten, nach den allermeisten wahren Regeln, einander zugeordnet, folglich nach allen möglichen wahren Regeln. Eine iedwede wahre Regel fließt aus einer wahren Realität, und eine iedwede wahre Realität und Vollkommenheit gibt eine wahre Regel §. 80. Da nun in Gott alle mögliche Realitäten angetroffen werden, so gibt eine iedwede dieser Realitäten eine Regel, nach welcher ihr die übrigen zugeordnet sind. Folglich ist in Gott, die mannigfaltigste und zusammengesetzteste Ordnung §. 88. Das Recht der Natur Gottes, wenn ich so reden darf, ist ein unendlich weitläuftiges System der Regeln der Ordnung. 4) In Gott sind die Vollkommenheiten, nach den allerstärksten, wichtigsten und grösten Regeln, zusammengeordnet. Denn die Regeln der Ordnung in Gott fliessen aus den allerstärksten und grösten Realitäten, dergleichen alle Realitäten in Gott sind, und müssen also die allerstärksten Regeln seyn §. 82. Die Ordnung in Gott kan keine unerhebliche Ordnung seyn. 5) Alle Regeln der Ordnung in Gott fliessen insgesamt, aus einer einzigen allgemeinen und höchsten Regel, welche die übrigen insgesamt in und unter sich begreift; weil widrigenfals es unmöglich wäre, daß allerwegen in Gott Uebereinstimmung könte angetroffen werden. Diese höchste Regel kan man die Regel des Besten nennen: das Beste werde dem Besten zugeordnet; oder das Beste in möglichen Dingen werde dem Besten zugeordnet. Das Allerbeste ist, in einem iedweden Falle, die gröste Realität und Vollkommenheit. Da nun in Gott alle Vollkommenheiten die grösten sind, §. 817. so ist offenbar, daß alles Mannigfaltige in Gott nach dieser Regel zusammengeordnet ist. Der In-

begrif aller möglichen Vollkommenheiten in Gott ist also kein Chaos der Vollkommenheiten, sondern eine Vereinigung derselben, in welcher die allerschönste, vortreflichste und allergröste Ordnung angetroffen wird. Seine Vollkommenheiten machen ein Concert aus, in welchem eine unverbesserliche Harmonie angetroffen wird. Gott wird ein Gott der Ordnung genent, weil er die Ordnung liebt, und in allen seinen Werken ausser sich die möglichste Ordnung hervorbringt und erhält. Er kan aber auch in diesem Verstande ein Gott der Ordnung genent werden, weil in ihm selbst die allergröste Ordnung angetroffen wird, und zwar ohne alle Unordnung. Alle Unordnung ist eine Verneinung und Unvollkommenheit, und es ist also nicht einmal möglich, daß, in dem Umfange der Gottheit, auch nur die allergeringste Unordnung solte angetroffen werden. Alle Dinge ausser Gott enthalten, aller ihrer Ordnung ohnerachtet, dennoch immer viele Unordnung.

§. 844.

Alle mögliche Dinge haben eine Gewisheit §. 93. Folglich muß auch Gott, diese Realität und Vollkommenheit, besitzen §. 816. Der Gott, dessen Möglichkeit und Würklichkeit wir erwiesen haben, ist gewiß und wahrhaftig der wahre Gott. Er ist noch dazu gewisser ein wahres mögliches Ding, als alle übrige mögliche Dinge, und die Gewißheit, die ihm zukomt, ist die allergröste §. 817. 1) Weil seine Wahrheit die allerhöchste ist §. 842. und ein Ding um eine so viel grössere Gewißheit hat, je grösser seine Wahrheit ist §. 90. 2) Weil seine Wahrheit, seine Möglichkeit und Würklichkeit, aus den allermeisten und allergrösten Gründen und Merkmalen der Wahrheit, demonstrirt und klar erkant werden kan. Und dahin gehören folgende Gründe. a) Aus dem Wesen Gottes kan, seine Würklichkeit, unumstößlich erwiesen werden §. 825. b) Eine iedwede Vollkommenheit in Gott ist ein untrügliches Merkmal, und ein unumstöslicher Beweis, daß er eine iedwede andere Vollkommenheit besitze §. 829. 831.

Folg.

Folglich hat eine iedwede Vollkommenheit in Gott unendlich viele und grosse Beweisthümer ihrer Wahrheit. c) Ein iedwedes mögliches Ding ausser Gott ist ein unumstöslicher Beweis, daß ein Gott sey, und daß er alle Vollkommenheiten besitze; weil eine iedwede innerliche Vollkommenheit das Wesen Gottes, und ein iedwedes mögliches Ding eine Folge seines Wesens ist §. 832. 831. d) Ein iedwedes würkliches Ding ausser Gott ist zufällig, und also ein unumstöslicher Beweis seiner Würklichkeit §. 821. folglich auch seines Wesens, und aller seiner Vollkommenheiten. Ist wol eine grössere Gewisheit möglich, als wenn eine Wahrheit aus alle dem, was möglich und würklich ist, einzeln und zusammen genommen, unumstöslich erwiesen werden kan? Es ist daher ein jeder Wurm, ein jedes Kraut, ein jedes Sonnenstäubchen eine mathematische Demonstration des wahren Gottes. Und es ist eine nützliche, erbauliche und lobenswürdige Bemühung, wenn man, den Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, auf viele besondere Arten der Dinge anwendet. Dadurch gewöhnt man die Menschen an, so wie es Gott selbst haben will, alle Dinge in der Welt als Prediger der Gottheit zu betrachten, und in und aus allen Dingen die Gottheit zu erkennen. Unterdessen da es uns Menschen unmöglich ist, in der That aus einem iedweden Dinge in der Welt die Gottheit herzuleiten und zu erkennen, und wir mit manchen Dingen in der Welt niederträchtige und Gott unanständige Begriffe verbinden: so wäre es zu tadeln, wenn man die edelsten Theile der Welt übergehen, und so lange in einem Misthaufen herum wühlen wolte, bis wir ihn zu einem Beweise der Gottheit geschickt gemacht hätten. Weil einige Gelehrte diesen Fehler begangen haben, so hat daher Swift die Satyre gemacht, welche den Titel führt: erbauliche Betrachtung über einen Beesenstiel.

Die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit Gottes.

§. 845.

Wir kommen jetzt zu einer Vollkommenheit Gottes, welche den menschlichen Verstand in eine so grosse Verwirrung seiner Begriffe stürzt, daß alle Bemühungen der Gottesgelehrten und Weltweisen bisher vergeblich gewesen sind, dieselbe völlig aus dem Wege zu räumen. Wir wollen erst diese göttliche Vollkommenheit deutlich erweisen, und alsdenn die Schwierigkeit aufrichtig anzeigen, welche sie uns in unserer Erkentniß verursacht. Gott ist ein schlechterdings nothwendiges Ding, ja er ist die einzige nothwendige Substanz, weil alle würkliche Dinge ausser Gott zufällige Dinge sind. Es kan dieses, auf eine doppelte Art, erwiesen werden. Einmal erhellet, diese göttliche Vollkommenheit, aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung §. 821. Diese Welt kan nicht anders würklich seyn, als eine Würkung einer nothwendigen Substanz oder würkenden Ursach, welche ausser ihr würklich ist. Da nun diese würkende Ursach eben dasjenige Wesen ist, welches wir Gott nennen: so ist Gott das nothwendige Ding, oder die nothwendige Substanz §. 117. 161. Zum andern erhellet, eben diese Vollkommenheit Gottes, aufs unleugbarste, aus dem Begriffe des allervollkommensten Dinges, und aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes a priore §. 825. Vermöge dieses Beweises liegt, der hinreichende Grund der Würklichkeit Gottes, in seiner innerlichen Möglichkeit, oder in seinem Wesen. Folglich ist sie eine Eigenschaft und schlechterdings nothwendig §. 54. und es ist demnach Gott ein nothwendiges Ding §. 119. Dasjenige ist ja schlechterdings nothwendig, dessen Gegentheil schlechterdings und innerlich unmöglich ist §. 104. Nun ist es an und vor sich selbst ungereimt, einen wahren Gott zu gedenken, welcher nicht würklich ist. Denn indem wir einen wahren Gott gedenken, stellen wir uns ein Ding vor, welches

welches alle Realitäten ohne Ausnahme besitzt §. 316. und indem wir ihn als ein Ding gedenken wollen, dem die Würklichkeit fehlt; so würden wir sagen, daß er viele Realitäten nicht habe, weil die Würklichkeit ein Inbegrif vieler Realitäten ist. Folglich ist ein Gott, welcher nicht würklich ist, ein Ding, welches zugleich alle Realitäten ohne Ausnahme hat, und auch nicht hat, und das ist der offenbarste Widerspruch. Da nun also, das Gegentheil der Würklichkeit Gottes, in Gott schlechterdings unmöglich ist: so ist Gott nicht nur würklich, sondern er ist auch auf eine schlechterdings nothwendige Art und Weise würklich. Die Würklichkeit Gottes ist eben so nothwendig als sein Wesen, und als irgend eine mathematische Wahrheit seyn kan. So wenig sich ein Triangel ohne drey Winkel gedenken läst, eben so wenig kan mit Wahrheit ein wahrer Gott ohne Würklichkeit gedacht werden. Es läst sich, diese Vollkommenheit Gottes, blos durch unsern nachdenkenden Verstand gedenken. Denn da alle Dinge, die wir, von Kindesbeinen an, um, neben und in uns erfahren, zufällige Dinge sind; so haben wir, keinen sinlichen Begrif, von einer schlechterdings nothwendigen Würklichkeit. Und daher rührt wol vornemlich die Schwierigkeit, von der ich in dem Folgenden reden werde. Ja daher komts wohl ohne Zweifel, daß die allermeisten Gottesgelehrten und Weltweisen, aller ihrer Theorie ohnerachtet, sich dennoch vorstellen, daß der Gott, so wie er würklich ist, auch nicht würklich, sondern anders würklich seyn könte. Unterdessen würde es eine grosse Uebereilung seyn, wenn man nun alsobald, um dieser Nothwendigkeit Gottes willen, sich Gott als ein Ding vorstellen wolte, welches allemal auf eine schlechterdings nothwendige Art würkte und handelte, und, was noch ärger ist, als ein Ding, welches in allen seinen Handlungen, den nothwendigen Gesetzen eines blinden und unwidertreiblichen Schicksals, unterworfen wäre. Diese Sache wird sich erst in dem Folgenden aufklären lassen.

§. 846.

Aus der Nothwendigkeit der Würklichkeit Gottes, welche nicht etwa eine bedingte Nothwendigkeit ist: denn die Würklichkeit aller zufälligen Dinge in der Welt ist auf eine bedingte Art nothwendig; sondern eine innerliche und unbedingte, folgt zweyerley. Einmal ist es unmöglich, daß in Gott solche innerliche Bestimmungen seyn könten, welche wir zufällige Beschaffenheiten genent haben §. 54. Alle seine innerliche Realitäten und Vollkommenheiten sind entweder wesentliche Stücke, und die machen zusammengenommen sein Wesen aus; oder es sind Eigenschaften, welche zusammengenommen seine Würklichkeit ausmachen. Und weiter hat Gott keine andern innerlichen Bestimmungen. Hätte er eine zufällige Beschaffenheit, so wäre eine seiner innerlichen Realitäten zufällig, und er wäre nicht das nothwendige Ding §. 118. Und da, die zufälligen Beschaffenheiten, zwar einigen aber keinen zureichenden Grund in dem Wesen desjenigen Dinges haben, dem sie zukommen §. 54. so müste das Wesen Gottes, wenn er zufällige Beschaffenheiten hätte, nicht der hinreichende Grund aller seiner innerlichen Realitäten seyn, und das ist unmöglich §. 829. Wolte man dem Worte zufällige Beschaffenheit eine andere Bedeutung geben, und hernach dergleichen Beschaffenheiten Gott zuschreiben; so würde man dadurch in der Sache nichts gewinnen, sondern einen unnützen Wortstreit verursachen. Es ist offenbar, daß Gott keine solche innerlichen Bestimmungen haben könne, welche in Gott zufällig sind, und nur auf eine unzureichende Art aus seinem Wesen fliessen, man nenne nun dergleichen innerliche Bestimmungen, wie man es für gut befindet. Zum andern folgt daraus, daß Gott gar keinen innerlichen Zustand haben könne, weil derselbe nur in einer Substanz stat finden kan, welche zufällige Beschaffenheiten hat, und in so ferne sie dergleichen hat §. 162. Es würde also ein unbequemer und Gott unanständiger Ausdruck seyn, wenn man sagen wolte, daß Gott in diesem oder jenem innerlichen Zustande

sich

sich befinde. Was aber den äusserlichen Zustand betrift, so verhalt es sich damit ganz anders, weil derselbe in den Verhältnissen eines Dinges besteht, dergleichen wir künftig von Gott erweisen werden.

§. 847.

Aus der Nothwendigkeit Gottes, so wie dieselbe in dem Vorhergehenden erwiesen worden, folgt seine innerliche Unveränderlichkeit. Gott ist, vermöge der Nothwendigkeit seiner Würklichkeit, ein Wesen, welches innerlich ganz und schlechterdings unveränderlich ist. Denn das nothwendige Ding ist allemal auch innerlich und schlechterdings unveränderlich §. 126. Da nun Gott das nothwendige Ding ist §. 842. so sind auch, alle seine innerlichen Bestimmungen und Vollkommenheiten, schlechterdings unveränderlich. In Gott sind, keine andern innerlichen Bestimmungen als Vollkommenheiten, anzutreffen §. 818. Wenn nun eine derselben veränderlich wäre, so könte sie von den übrigen nicht nur abgesondert werden, sondern an ihrer stat könte auch die entgegengesetzte Unvollkommenheit in Gott würklich werden. Das erste streitet wider seine allervollkommenste Einheit, vermöge welcher alle seine innerlichen Vollkommenheiten so fest mit einander vereiniget sind, daß keine von der andern getrent werden kan §. 840. Und das andere ist auch schlechterdings unmöglich, weil gar keine Unvollkommenheit in ihm möglich ist §. 835. 818. Folglich ist Gott beständig eben der Gott, der er ist, ohne alle Abänderung, als welche nicht einmal in ihm möglich ist. Diese Unveränderlichkeit Gottes ist nicht nur ganz allgemein, und erstreckt sich über seine gesamte innerliche Beschaffenheit: denn, seine Verhältnisse gegen die Dinge ausser sich, können nicht unveränderlich seyn; sondern sie will auch zweyerley sagen. Einmal, Gott ist ewig einerley und eben dasselbe Ding, dergestalt, daß es unmöglich ist, daß er nach und nach immer andere und andere innerliche Bestimmungen bekommen könte. Er kan heute nicht seyn, was er gestern nicht war, und er kan morgen nicht werden,

was

was er heute nicht ist, und vordem nicht gewesen ist, was nemlich seine innerlichen Vollkommenheiten betrift. Er ist beständig, von Ewigkeit zu Ewigkeit, einerley und eben dasselbe allervollkommenste Ding. Die endlichen und veränderlichen Dinge, dergleichen wir Menschen und alle übrigen Dinge in der Welt sind, sind in allen Augenblicken ihrer Dauer immer was anders, als sie vorher gewesen. Gott bleibt, auf eine unwandelbare Art, eben derselbe. Die veränderlichen Dinge sind, in ihrer Würklichkeit, ein schnellfliessender Strom. Man sehe in demselben auf einen Punct, auf welchen man will. Nicht zwey Augenblicke hinter einander sieht man, ein und eben dieselben Wassertheile. Sondern ein Tropfen trit immer, an die Stelle eines andern. Bey Gott verhält es sich ganz anders. Zum andern muß man, vermöge der Unveränderlichkeit Gottes, behaupten, daß keine einzige seiner innerlichen Bestimmungen und Realitäten in ihm nicht würklich seyn könte, und daß also unmöglich könne angenommen werden, daß an deren stat das Gegentheil derselben ihm zukommen könte. Denn da dieses Gegentheil nothwendig eine Unvollkommenheit seyn müste, so würde man behaupten müssen, es sey möglich, daß er nicht das allervollkommenste Ding wäre, und das ist schlechterdings unmöglich. Auf die Verhältnisse Gottes gegen die Welt kan und muß, diese Unveränderlichkeit Gottes, nicht ausgedehnt werden. Denn da es, gar keine schlechterdings unveränderliche Verhältnisse irgends eines Dinges, geben kan §. 129. so können auch Gottes Verhältnisse nicht schlechterdings unveränderlich seyn.

§. 848.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt nothwendig, daß sich in Gott weder ein Entstehen noch Vergehen gedenken lasse: weil beydes eine Veränderung ist. §. 175. 176. Und das muß, auf eine doppelte Art, verstanden werden. Einmal, Gott selbst kan nicht entstehen und vergehen. Es würde höchst ungereimt seyn, eine Gottheit zu verehren, wel-

welche entstanden wäre; es sey nun daß man annehmen wolte, sie sey aus nichts entstanden, oder aus Etwas. Wenn also die Heyden die Götter, deren Geburten und Entstehungsarten sie zugleich angenommen, als höchste Gottheiten verehret haben, so ist ihr Irthum höchst ungereimt. Und eben so abgeschmackt würde es seyn, wenn man annehmen wolte, daß der wahre Gott vergehen könte, es sey nun, daß man eine Vernichtung desselben annehmen, oder behaupten wolte, daß nach dem Untergange desselben noch etwas von ihm zurückbliebe. Zum andern ist es eben so unmöglich, daß, in dem Unfange der Gottheit, eine innerliche Bestimmung und Vollkommenheit entstehen oder vergehen könte. Wenn in einem Dinge etwas entsteht und vergeht, so ist in ihm etwas nach dem andern würklich, und also wird es immer nach und nach ein anderes und anderes Ding, und es kan also unmöglich ein innerlich und schlechterdings unveränderliches Ding seyn. Folglich kan in Gott nichts, kein Gedanke, keine Begierde, und irgends eine andere innerliche Bestimmung entstehen und vergehen. Sondern er ist alles, was er ist, ewig und beständig auf einmal.

§. 849.

Nun kan aufs unwidersprechlichste erwiesen werden, daß Gott eine solche Substanz sey, welche ausser der Welt würklich ist; oder deren Würklichkeit, von der Würklichkeit der Welt und aller Theile derselben, auf eine reelle Art unterschieden ist. Es folgt dieses unmittelbar, aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung §. 821. Vermöge dieses Beweises ist ein solcher Gott vorhanden, welcher die würkende Ursache der Welt, und also eine Substanz ist, die ausser der Welt würklich ist. Um sich hievon einen rechten Begrif zu machen, muß dreyerley bemerkt werden. Einmal die ganze Welt ist nicht Gott, und Gott ist nicht die Welt im Ganzen betrachtet. §. 310. 311. Die Welt ist ein Inbegrif endlicher und unvollkommener Dinge §. 292. Gott aber ist unendlich §. 814. Die Welt ist ein zufälliges und veränderliches Ding §. 296. 299. Gott

aber

aber ist das nothwendige und unveränderliche Ding §. 845. 847. Die Welt kan entstehen und vergehen §. 301. 304. Gott aber nicht §. 848. Kurz, es kan auf eine vielfaltige Art erwiesen werden, daß Gott und die Welt zwey Dinge sind, die einander dergestalt entgegengesetzt sind, daß ein unendlicher Widerspruch entstehen würde, wenn man sie für ein und eben dasselbe Ding halten wolte. Folglich ist auch unleugbar, daß, die Würklichkeit Gottes und der ganzen Welt, zwey von einander unterschiedene Würklichkeiten sind. Zum andern: Gott ist kein würklicher Theil der Welt, er ist weder ein würkliches Accidenz der Welt, noch eine würkliche Substanz, welche ein Theil derselben ist. Das erste ist höchst ungereimt, weil Gott eine Substanz ist, und das andere ist eben so ungereimt. Wäre Gott ein substantieller Theil der Welt, so wäre er ein endliches und zufalliges Ding, weil alle würklichen Theile der Welt endlich sind, und er könte nicht das allervollkommenste Ding seyn, weil die ganze Welt unendlich vollkommener ist als ein jeder Theil derselben, und wenn er auch noch so vollkommen seyn solte. Folglich ist, die Würklichkeit Gottes, kein Theil der Würklichkeit der Welt. Zum dritten: die Würklichkeit der Welt kan auch unmöglich ein Theil der Würklichkeit Gottes seyn. Die Welt ist weder das Wesen, noch ein wesentlich Stück, noch eine Eigenschaft, noch eine zufällige Beschaffenheit Gottes, noch irgends ein Accidenz, welches in Gott, als seinem Subjecte, vorhanden wäre. Denn die Welt kan nicht anders, als ausser Gott, würklich seyn §. 310. Die Welt enthält nothwendig, viele Unvollkommenheiten und Verneinungen, in sich. Wäre sie nun in Gott würklich, so müsten in ihm Unvollkommenheiten nicht nur seyn können, sondern auch würklich angetroffen werden, und das ist unmöglich §. 818. Und nach dieser dreyfachen Erklärung muß man behaupten, daß Gott eine solche Substanz sey, welche eine Würklichkeit hat, die, von der Würklichkeit der Welt und aller ihrer Theile, auf eine reelle Art abgesondert und unterschieden ist, dergestalt, daß Gott und die Welt

zwey

zwey Dinge sind, deren ein iedwedes seine eigene und besondere Würklichkeit hat. Wenn man sagt, Gott sey ausser der Welt würklich, so könte es scheinen, als leugne man dadurch die Allgegenwart Gottes. Allein diese Schwierigkeit wird, in dem Folgenden, gehoben werden.

§. 850.

Durch diese Betrachtung wird **der theologische Spinozismus** völlig widerlegt, oder der Irrthum, nach welchem man behauptet, daß die Welt nicht ausser Gott würklich sey; sondern daß entweder die Welt, im Ganzen betrachtet, Gott sey, oder daß die Welt als ein Accidenz in Gott, als in seinem Subjecte, würklich sey. Dieser Irrthum ist in der That ein atheistischer Irrthum, weil alle diejenigen, die einen wahren Gott annehmen, unter andern behaupten müssen, daß er eine von der Welt unterschiedene Substanz sey, welche ausser der Welt würklich ist §. 812. Spinoza mag also in seiner Sittenlehre immerhin beweisen, daß ein Gott sey, er gehört doch unter die Atheisten. Und sein Irrthum ist viel älter, indem man schon in dem Cicero eine Erwehnung desselben antrift. Diejenigen, welche die Welt, im Ganzen betrachtet, für die Gottheit halten, werden auch **Pantheisten** genent, und es ist ein grober und gefährlicher Ausdruck, wenn man Gott das **All** oder ein **unbegreifliches All** nennt; und wenn man sagt, es sey so sonnenklar, daß ein Gott vorhanden sey, daß man nur seine Augen aufthun dürfe, denn alles was man in und neben sich sehe, sey Gott. Schon in der Cosmologie §. 310. 311. und in dem vorhergehenden Absatze, ist dieser Irrthum hinlänglich widerleget worden. Es scheint aber, als sey er aus einer doppelten Quelle entstanden. Einmal, wenn man überlegt hat, daß in dieser Welt so viel Vollkommenheit vorhanden sey, daß wir das Ende derselben nicht absehen können. Wenn man nun so unbedachtsam gewesen, und nicht bedacht hat, daß in dieser Welt nur so viele und grosse Vollkommenheiten seyn können, als in einem endlichen Dinge, seiner Endlich-

keit

keit unbeschadet, angetroffen werden können: so hat man leicht ausschweifen und denken können, daß diese Welt das schlechterdings beste und allervollkommenste Ding, und also Gott sey. Man solte aber nur gedacht haben, daß die Welt das allervollkommenste endliche Ding sey; so würde man, auf diesen ungereimten Irrthum, nicht gerathen seyn. Zum andern verwechseln die Spinozisten ein vor sich bestehendes Ding, mit einem selbstständigen Dinge. Das erste kan würklich seyn, wenn es gleich nicht in einem andern Dinge, als in seinem Subjecte, vorhanden ist; das letzte aber kan würklich seyn, ohne als eine Würkung von einer würkenden Ursach ausser sich abzuhangen. Nun ist unleugbar, daß die Theile der Welt durch andere Dinge, als durch ihre Ursachen, bestimt werden, und also ihrer Würklichkeit nach von denselben abhangen, dergestalt, daß sie nicht würklich werden, seyn und bleiben können, wenn sie nicht von würkenden Ursachen in ihrer Würklichkeit unterstützt werden. Folglich ist kein Ding in der Welt selbstständig. Wenn man durch einen offenbaren Irrthum annimt, daß die Würkungen in ihren Ursachen, als in ihren Subjecten, würklich sind; so muß man freylich sagen, daß alle Dinge in der Welt in Gott würklich sind, und man muß also ein Spinozist seyn. Allein wie leicht ist es nicht, diesen falschen Gedanken zu entdecken. Unsere Gedanken werden von unserer Seele gewürkt, sie sind durch die Seele würklich, und sie sind zugleich als Accidenzien in der Seele würklich, und also nicht ausser derselben. Ein Kind im Gegentheil wird durch seine Eltern, als durch würkende Ursachen, würklich; allein es ist nicht in seinen Eltern, als in seinem Subjecte, und als ein Accidenz derselben würklich. Und hieher können auch alle Fälle gerechnet werden, wenn ein Künstler ein Werk seiner Kunst ausser sich würklich macht. Folglich können, die Dinge in der Welt, freylich ihre Würklichkeit nicht anders erhalten, als von Gott und durch Gott; aber ihre Würklichkeit ist nicht in Gott, als in ihrem Subjecte, anzutreffen.

§. 851.

§. 851.

Die Vollkommenheit Gottes, welche wir bisher in Betrachtung gezogen haben, verursacht uns Menschen, in unsern übrigen Begriffen von Gott, eine unendliche Schwierigkeit. Durch unsere blosse Erfahrung stellen wir uns kein Ding vor, welches in seiner Würklichkeit nothwendig und unveränderlich ist. Und da alle unsere übrigen Begriffe, nach Maasgebung unserer Erfahrungen, gebildet werden: so kan es nicht anders seyn, wir müssen, in unsern Begriffen von Gott, ofte in sehr viele Schwierigkeiten und Verwirrungen gerathen. Dazu komt noch, daß alle unsere Begriffe, durch welche wir nach und nach zu den Begriffen von Gott und seinen Vollkommenheiten, gelangen, uns Realitäten vorstellen, welche in endlichen und zufälligen Dingen angetroffen werden, und welche daher mit so vielen Einschrenkungen, Verneinungen und Umständen verknüpft sind, die in Gott gar nicht statfinden können. Wenn wir daher in Gott eine Vollkommenheit erkennen, welche demjenigen, was wir in den zufälligen Dingen erkant haben, ähnlich, aber auch von demselben sehr unterschieden ist: so kan es ofte geschehen, daß wir diesen Unterschied entweder gar nicht, oder nicht klar und deutlich genung einsehen. Nun haben wir keine besondern Ausdrucke und Worte, wodurch wir die göttlichen Vollkommenheiten allein ausdrucken könten. Wenn wir daher diejenigen Worte brauchen, deren wir uns auch bedienen, wenn wir, von zufälligen Dingen und ihren Vollkommenheiten, reden: so verbindet unsere Einbildungskraft allemal mit denenselben alles das Unvollkommene, was mit denselben in den zufälligen Dingen verbunden ist. Nun ist offenbar, daß dadurch, unsere Begriffe von Gott, falsch und der höchsten Vollkommenheit Gottes unanständig werden. Z. E. wenn wir sehen, so stellen wir uns die Würkungen des Lichts in unsern Augen vor, und das thut auch Gott vermöge seiner Allwissenheit. Allein unser Sehen ist mit so vielen Umständen verbunden, welche schlechterdings bey Gott nicht

ſtatfinden können. Wenn wir nun ſagen: Gott ſieht; ſo iſt es wenigſtens bey den meiſten Menſchen unvermeidlich, daß ſie ſich vorſtellen, Gott ſehe ſo, wie wir Menſchen ſehen. Daher haben die Gottesgelehrten ein unvergleichliches Mittel erfunden, wodurch ſie verhüten, daß man ſich in ſolchen Fällen keine falſchen und Gott unanſtändigen Begriffe mache. Nemlich ſie ſagen: man müſſe, ſolche Vollkommenheiten, dem höchſten Weſen gleichnißweiſe und nach der Analogie zuſchreiben. Z. E. Gott ſieht gleichnißweiſe. Das will ſo viel ſagen: dasjenige, was in unſerm Sehen reel und vollkommen iſt, beſitzt Gott im höchſten Grade, ſo daß davon alles abgeſondert werden muß, was bey unſerm Sehen aus unſerer Einſchrenkung herrührt, und der höchſten Vollkommenheit Gottes widerſpricht. Wenn wir alſo durch Ausdrucke und Redensarten, die von endlichen Dingen gebraucht werden, dem allervollkommenſten Weſen etwas gleichnißweiſe zuſchreiben; ſo bekennen wir dadurch unſere Unwiſſenheit. Wir verſichern, daß wir den hohen Unterſchied einer ſolchen Vollkommenheit, ſo wie ſie in Gott und in den endlichen Dingen angetroffen wird, nicht hinlänglich einſehen. Wir warnen dadurch andere, daß ſie in ſolchen Fällen ja nicht etwa etwas unvollkommenes und unanſtändiges von Gott denken, und wir muntern uns und andere auf, daß ſie theils in ſolchen Fällen das wahre Reelle in einer ſolchen Vollkommenheit dem höchſten Weſen im höchſten Grade und vorzüglich zuſchreiben, theils aber auch alles Unvollkommene, welches mit derſelben in den endlichen Dingen verbunden iſt, vorher ſorgfältig abſondern, ehe ſie dieſelbe als eine göttliche Vollkommenheit ſich in Gott vorſtellen wollen. Gott ſieht und hört gleichnißweiſe. Das ſoll ſo viel ſagen: das wahre Reelle in unſerm Sehen und Hören beſitzt Gott im höchſten Grade. Allein wenn man von Gott ſagen will, daß er ſehe und höre, ſo muß man alles Unvollkommene abſondern, was mit unſerm Geſicht und Gehör verbunden iſt. Wer dieſe Sache unpartheyiſch überlegt, der wird ſo weit entfernt

fernt seyn, diese Art von Gott zu denken und zu reden, zu tadeln, daß er vielmehr die Bescheidenheit und Behutsamkeit derjenigen Gottesgelehrten und Weltweisen loben wird, die mit so vieler Vorsichtigkeit von Gott denken und reden. Allein das würde eine gottlose Schalkheit seyn, wenn man gleichnißweise Gott etwas zuschreibt, und man wolte damit so viel zu verstehen geben: man habe in Gott etwas entdeckt, welches ungereimt und unmöglich ist, man wolle aber nicht gerne so zu reden das Geschwür anrühren, und mit der Sprache herausrücken. Man bediene sich daher dieser Redensart nur, um die Gottheit bey Ehren zu erhalten, und den Leuten die Augen nicht zu öfnen. Es ist ganz was anders, wenn man sagt: man verstehe etwas in Gott gar nicht, oder nicht hinlänglich, man könne kein Wort und keinen Begrif von demselben finden, welche ohne alle Unanständigkeit von Gott gebraucht werden können; und was anders ist es, wenn man sagt, man erblicke einen offenbaren Widerspruch in der Gottheit, man wolle aber denselben nicht berühren, sondern über denselben blindlings wegschleichen. Das letzte muß uns niemals in den Sinn kommen, wenn wir gleichnißweise von Gott denken und reden. Wenn wir in theologischen Begriffen und Sätzen einen Widerspruch entdecken, so müssen wir daraus nicht schliessen, daß in Gott selbst dieser Widerspruch angetroffen werde, und daß also Gott ein unmögliches Ding sey, welches nicht würklich ist. Sondern wir müssen daraus schliessen, daß diese Begriffe und Sätze falsch sind, und wir müssen daher so ehrlich seyn, und unsere bisherigen Meinungen von Gott ändern und verbessern.

§. 852.

Wenn wir nun, auf die vorhin beschriebene Art, gleichnißweise von Gott denken und reden, so kan in den allermeisten Fällen daher, gar keine erhebliche und unüberwindliche Schwierigkeit, entstehen. Allein es gibt gewisse innerliche Realitäten und würkliche Bestimmungen Gottes, welche unsere Erkentniß in eine ungemeine Verwir-

rung stürzen, und alle Bemühungen sind bisher vergeblich gewesen, diese Verwirrung unserer Begriffe völlig aus dem Wege zu räumen. Nemlich es ist eine vollkommen deutliche und ausgemachte Wahrheit, daß in Gott gar keine zufälligen Beschaffenheiten statfinden können; sondern daß alle seine innerlichen Bestimmungen, die nicht zu seinem Wesen gehören, Eigenschaften sind, und also insgesamt eine unbedingte Nothwendigkeit haben §. 846. Man hat Gott gewisse innerliche Bestimmungen, z. E. seine freyen Rathschlüsse über diese Welt, welche im höchsten Grade frey sind, wie unten erwiesen werden wird. Es ist aus der gesunden Vernunft unwidersprechlich klar, daß freye Handlungen eine Zufälligkeit haben müssen, und daß sie also nicht in allen Absichten schlechterdings nothwendig seyn können. Sind diese innerlichen Bestimmungen Gottes schlechterdings nothwendig, oder zufällig? Ist das erste, so sind z. E. die göttlichen Rathschlüsse nicht frey, und Gott kan unmöglich einen wahren freyen Willen besitzen. Ist das andere, so ist Gott ein zufälliges Ding. Wie soll sich unsere Vernunft, aus diesem Labyrinthe, herauswickeln? Ich bekenne aufrichtig, meine Unwissenheit in diesem Puncte. Es ist dieses eine Sache, die über meinen Verstand geht, und ich schliesse daraus, daß es eine Art der Eigenschaften gebe, von denen ich keinen netten Begrif habe, weil wir dergleichen Eigenschaften bey keinem endlichen Dinge antreffen. Es sind gleichsam zufällige Beschaffenheiten (analoga modorum), oder solche innerliche Bestimmungen Gottes, welche zwar in dem göttlichen Wesen ihren völligen hinreichenden Grund haben, und, aus demselben allein, ihrer Möglichkeit und Würklichkeit nach, in Gott fliessen, die aber nur in so ferne auf eine bedingte Art nothwendig sind, in so ferne ihre Würklichkeit in Gott die Würklichkeit zufälliger Dinge ausser Gott voraussetzt. Diese gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes sind keine zufälligen Beschaffenheiten, dergleichen wir bey uns und andern endlichen Dingen antreffen: denn die haben keinen hin-

hinreichenden Grund in dem Wesen derjenigen Dinge, denen sie zukommen. Sie sind ihnen aber ähnlich, in so ferne sie nur hypothetisch nothwendig sind, wie denn alle zufällige Beschaffenheiten aller Dinge in dieser Welt hypothetisch nothwendig sind. Sie sind wahre Eigenschaften, aber von allen Eigenschaften aller endlichen Dinge darin verschieden, weil die letztern gar keine hypothetische Nothwendigkeit haben, sondern in allen Absichten schlechterdings nothwendig sind. Folglich könte man sagen, daß die gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes diejenigen innerlichen Bestimmungen Gottes sind, welche sich auf die Würklichkeit zufälliger Dinge ausser Gott beziehen, z. E. seine Rathschlüsse über die Welt. Mithin können und müssen sie, auf eine doppelte Art, betrachtet werden. Einmal, in so ferne sie blos ihren völligen und hinreichenden Grund in Gott selbst haben, und in dieser Absicht sind sie Eigenschaften, und schlechterdings nothwendige Bestimmungen Gottes: 1) Weil, der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit, in dem Wesen Gottes liegt. Ein zufälliges Ding kan eine zufällige Beschaffenheit auch nicht würklich haben: denn durch sein Wesen wird, die Würklichkeit seiner zufälligen Beschaffenheiten, nicht hinreichend bestimt. Allein alles, was in Gott würklich ist, und also auch seine gleichsam zufälligen Beschaffenheiten, wird seiner Würklichkeit nach, durchs Wesen Gottes, zureichend bestimt. 2) Weil, der hinreichende Grund ihrer ewigen, beständigen und unveränderlichen Fortdauer, in dem Wesen Gottes liegt. Die Rathschlüsse Gottes, welche würklich in ihm angetroffen werden, sind ewig und unveränderlich in ihm. Die endlichen Dinge haben bald eine zufällige Beschaffenheit, bald nicht, und an deren stat eine andere. Wir Menschen fassen bald einen Rathschluß, bald lassen wir ihn wiederum fahren, und entschliessen uns anders. Wenn man aber zum andern, diese gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes, in ihrer Beziehung auf die endlichen würklichen Dinge betrachtet, so 1) sind sie darin den zufälligen Be-

schaffenheiten endlicher Dinge ähnlich, daß sie die Würklichkeit zufälliger Dinge ausser Gott voraussetzen, und wenn also diese nicht würklich wären, so wären jene auch in Gott nicht würklich, sondern an deren stat von Ewigkeit zu Ewigkeit andere. Z. E. wenn diese Welt nicht würklich wäre, so würde zwar die Begierde Gottes nach dieser Welt, welche jetzo seinen Rathschluß über diese Welt ausmacht, in ihm ewig würklich gewesen seyn, allein sie würde kein Rathschluß seyn, sondern es würde ein Rathschluß über eine andere Welt ewig in Gott gewesen seyn. 2) Sie haben eine hypothetische Nothwendigkeit im allerhöchsten Grade. Die zufälligen Beschaffenheiten endlicher Dinge haben nur höchstens, die gröste hypothetische Nothwendigkeit, in derjenigen Welt, in welcher sie würklich sind. Die gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes aber haben, die allergröste hypothetische Nothwendigkeit, in dem Zusammenhange Gottes mit allen möglichen Dingen ausser Gott. Folglich enthält das Wesen Gottes, in so ferne es die Quelle aller übrigen möglichen Dinge ist, den hinreichenden Grund, warum, eben diese und keine andere gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes, ewig, beständig und unverändert in Gott würklich sind. Es ist demnach klar, daß diese gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes, die innerliche Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, nicht aufheben; sondern daß ihre Veränderlichkeit, in ihrer Beziehung auf die zufälligen Dinge ausser Gott, angetroffen werde. Es ist aber in der Ontologie schon erwiesen worden, daß kein Verhältniß schlechterdings nothwendig und unveränderlich seyn könne. Unterdessen wird ein jeder Leser aus seiner Erfahrung erkennen, daß, dieser Erklärung ohnerachtet, noch viele Dunkelheit und Verwirrung in dieser Sache übrig bleibe. Wer diesen Knoten auf eine begreiflichere und leichtere Art auflösen kan, der wird ohne Zweifel ein grosses Lob verdienen.

Die

Die Unendlichkeit Gottes.

§. 853.

Die Unendlichkeit Gottes kan, auf eine zweyfache Art, erwiesen werden. Einmal erhellet sie, aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung §. 821. Vermöge dieses Beweises ist Gott eine nothwendige Substanz, ein Ding, welches nicht nur ausser der Welt würklich ist, sondern auch auf eine schlechterdings nothwendige Art. Nun ist das nothwendige Ding zugleich wahrhaftig unendlich §. 193. folglich ist Gott eine Substanz, welche in der That und auf eine reelle Art unendlich ist. Zum andern fliest, die Unendlichkeit Gottes, aus seiner allerhöchsten Vollkommenheit. Wenn man einen Gott glaubt, so muß man sich denselben als das Ding vorstellen, welches schlechterdings das allervollkommenste ist. Folglich hat Gott nicht nur alle Vollkommenheiten und Realitäten ohne Ausnahme, sondern auch eine iedwede im allerhöchsten Grade §. 816. 817. Nun kan kein höherer Grad der Realität möglich seyn, als derjenige, welcher alle möglichen Realitäten und eine iedwede im höchsten Grade in sich begreift. Folglich besitzt Gott, den allerhöchsten Grad der Realität. In diesem Grade besteht die reelle Unendlichkeit §. 191. Folglich ist Gott unendlich, oder durchgehends uneingeschrenkt. Wäre Gott in irgends einer Absicht eingeschrenkt und endlich, so müste er eine Realität oder Vollkommenheit besitzen, welche noch grösser seyn könte. Also wäre sie so, wie sie in Gott wäre, nicht schlechterdings die allergröste in ihrer Art, und es besässe also Gott nicht die schlechterdings allergrösten Vollkommenheiten, welches ungereimt ist §. 817. Wenn man die Unendlichkeit Gottes gehörig denken will, so muß man sie, einmal, ja nicht mit der mathematischen Unendlichkeit verwechseln §. 191. Das hiesse in der That Gott beschimpfen und ungereimt denken, wenn man ihn für ein mathematisch unendliches Ding halten wolte. Man würde dadurch weiter nichts sagen,

als: entweder er habe Schranken, man könne sie aber nicht angeben, oder man wolle dieselben nicht angeben, oder wir Menschen könten uns nichts grösseres vorstellen als Gott ist, oder er sey nur in dieser oder jener Absicht nicht eingeschrenkt. Sondern wenn wir uns einen richtigen Begrif von Gottes Unendlichkeit machen wollen, so müssen wir uns ihn schlechterdings, als das allervollkommenste und reelleste Ding, vorstellen, welches in keinerley Absicht eingeschrenkt ist, und welches nicht nur alle Vollkommenheiten besitzt, sondern auch eine iedwede im allerhöchsten Grade, und ohne alle Einschrenkung. Folglich besteht, die Unendlichkeit Gottes, in demjenigen Grade der Realität und Vollkommenheit, welcher schlechterdings der gröste ist. Zum andern würde man viel zu wenig denken, wenn man die Unendlichkeit Gottes blos auf seine Dauer einschrenken wolte, als wenn er blos deswegen das unendliche Ding wäre, weil er ohne Anfang und Ende ewig würklich ist. Dieses gehört zwar mit zu der Unendlichkeit Gottes, allein die letztere begreift noch mehr in sich. Zum dritten würde es ein grosser Fehler seyn, wenn man sich einen groben sinlichen Begrif von der Unendlichkeit Gottes machen, und sich vorstellen wolte, er sey deswegen unendlich, weil er keine Grenzen der Ausdehnung, keinen Umfang habe, und in keinen eingeschrenkten Raum eingeschlossen werden könne. Gott hat gar keine Ausdehnung, wie aus dem Folgenden erhellen wird, und er ist demohnerachtet wahrhaftig unendlich.

§. 354.

Wenn man sich die Unendlichkeit Gottes gehörig vorstellen will, so ist es noch nicht genug, wenn man ihm im Ganzen betrachtet diese Vollkommenheit zuschreibt; sondern man muß ihm dieselbe auch, in Absicht auf alle seine innerlichen Vollkommenheiten, beylegen. Gott ist nicht nur ein unendliches Ding, sondern auch eine iedwede seiner innerlichen Vollkommenheiten, Realitäten und Bestimmungen, sein Wesen, ein iedwedes seiner wesentlichen Stücke, und eine iedwede seiner Eigenschaften, ist wahrhaftig unendlich und un-

uneingeschrenkt. Seine Erkentniß, seine Macht, seine Weisheit ist unendlich u. s. w. Denn wenn auch nur, eine einzige seiner innerlichen Vollkommenheiten, endlich und eingeschrenkt wäre; so hätte Gott, in einer gewissen Absicht, eine Einschrenkung. Da er also nicht durchgehends uneingeschrenkt wäre, so wäre er auch nicht das unendliche Ding, weil dasselbe gar keine Schranken haben muß §. 191. Eben dieses erhellet, aus dem Begriffe der allerhöchsten Vollkommenheit. Gott hat nicht nur alle Vollkommenheiten zusammengenommen, sondern eine iedwede seiner innerlichen Vollkommenheiten ist auch die allergröste §. 817. Folglich hat keine seiner innerlichen Vollkommenheiten einen Grad ihrer Realität, der noch grösser seyn könte. In einem solchen Grade besteht die Einschrenkung §. 191. Folglich ist keine innerliche Vollkommenheit Gottes eingeschrenkt, sondern eine iedwede ist unendlich. In Gott ist demnach eine unendliche Menge unendlicher Vollkommenheiten. Ja es sind nicht nur in Gott gar keine Schranken, sondern es sind auch keine in ihm möglich. Denn alle Schranken sind Verneinungen §. 191. Nun sind in Gott keine Verneinungen möglich §. 818. folglich ist es schlechterdings unmöglich, daß entweder Gott, oder eine seiner innerlichen Vollkommenheiten, solte können ein. eschrenkt werden. Und dadurch unterscheidet sich, die göttliche Unendlichkeit, von einer iedweden Unendlichkeit, die man einer Creatur in gewisser Absicht beylegen kan. Gesetzt z. E. diese Welt habe gar keine Grenzen der Ausdehnung, sondern die Reihe der körperlichen Dinge gehe wahrhaftig ohne alles Ende fort; so wird deswegen die Welt kein solches unendliches Ding, als Gott ist. Sie hat alsdenn zwar keine Grenzen der Ausdehnung, allein sie könte doch dergleichen haben, und alle ihre Theile sind eingeschrenkt. Folglich ist und bleibt die Welt demohnerachtet, ein endliches und eingeschrenktes Ding. Eben so, wenn man annimt, daß die menschliche Seele ewig lebt, so hat ihre Dauer kein Ende, und also in dieser Absicht keine Schran-

ken. Allein da sie doch ein Ende nehmen könte, und da sie in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer eingeschrenkt ist, so ist sie demohnerachtet ein endliches Ding. Es ist also ein Beweis, daß man die wahre göttliche Unendlichkeit sehr schlecht kenne, wenn man diejenigen, welche der Welt die Schranken der Ausdehnung und der Fortdauer absprechen, beschuldiget, als legten sie der Welt eine göttliche Vollkommenheit bey, und machten aus ihr in der That eine Gottheit.

§. 855.

Wir müssen, die reelle Unendlichkeit aller innerlichen göttlichen Vollkommenheiten, noch genauer untersuchen. Nemlich keine einzige Realität und Vollkommenheit kan in einem Dinge wahrhaftig unendlich seyn, wenn nicht alle übrigen möglichen Realitäten im höchsten Grade mit ihr verbunden, und mit ihr zugleich in eben demselben Dinge angetroffen werden. Eine iedwede Vollkommenheit muß einen hinreichenden Grund, und sie muß auch Folgen haben §. 34. 36. Dieser hinreichende Grund, und diese Folgen, müssen Realitäten und Vollkommenheiten seyn §. 133. 134. Folglich gehört es zu der Realität einer Vollkommenheit, daß sie Realitäten zu ihren Folgen und Gründen habe. In je mehrern und grössern Realitäten eine Vollkommenheit also zureichend gegründet ist, und je mehrere und grössere Realitäten auf eine zureichende Art aus ihr folgen, desto reeller ist sie. Der allerhöchste Grad der Realität, das ist die Unendlichkeit einer Vollkommenheit, kan gar nicht statfinden, wenn sie nicht in allen übrigen allergrösten Vollkommenheiten zureichend gegründet ist, und wenn sie nicht der zureichende Grund aller übrigen allergrösten Vollkommenheiten ist. Wo der hinreichende Grund ist, da ist auch allemal seine Folge, und wo die Folge ist, da ist auch der zureichende Grund derselben zugleich vorhanden. Folglich kan keine einzige Vollkommenheit in einem Dinge unendlich seyn, wenn nicht zugleich neben ihr alle übrige Vollkommenheiten im höchsten Grade dergestalt angetroffen

werden,

werden, daß sie mit ihr in der gröſten, festesten und vollkommensten Verbindung stehen. Es könte demnach keine einzige göttliche Vollkommenheit eine reelle Unendlichkeit in Gott haben, wenn sie nicht mit allen übrigen göttlichen Vollkommenheiten zugleich in Gott angetroffen würde, mit ihnen im höchsten Grade verbunden wäre, und mit ihnen aufs allervollkommenste zusammenstimte. Hieraus erhellet also dreyerley. Einmal: wo auch nur eine einzige göttliche Vollkommenheit angetroffen wird, da müssen alle übrigen zugleich da seyn: und dasjenige Ding, welches eine einzige göttliche Vollkommenheit besitzt, muß sie sämtlich besitzen, und mithin der wahre Gott seyn. Wenn daher erwiesen werden kan, daß Christus auch nur eine einzige göttliche Vollkommenheit, vermöge der Versicherung der heiligen Schrift, besitzt: so ist dargethan, daß er der wahre Gott sey. Nur muß man sich hüten, daß man dieses nicht etwa von einer Vollkommenheit verstehe, die zwar einer göttlichen Vollkommenheit ähnlich, die aber in der That nicht unendlich ist. Z. E. wenn man der Welt die Unendlichkeit in Absicht ihrer Ausdehnung zuschreibt, so ist dieselbe keine göttliche Unendlichkeit. Und da man also dadurch der Welt in der That keine göttliche Vollkommenheit zuschreibt, so kan auch daraus nicht geschlossen werden, daß man ihr alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten beylegen, und sie als eine Gottheit ansehen müsse. Zum andern: ein Ding, in welchem alle Vollkommenheiten angetroffen werden, hat auch die allergrösten Vollkommenheiten; denn alle Vollkommenheiten fassen auch die allergrösten in sich. Wenn ein Ding zwar alle Vollkommenheiten, aber nicht die grösten, besässe, so fehlten ihm die höhern Grade der Vollkommenheiten. Da nun diese Grade auch Vollkommenheiten sind, so müste ein solches Ding alle Vollkommenheiten besitzen, und es müsten ihm zugleich viele fehlen, und das ist ein offenbarer Widerspruch. Zum dritten wird dasjenige bestätiget, was ich §. 831. bemerkt habe, nemlich daß eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, als

das

das Wesen Gottes, angesehen werden kan. Denn da ich jetzo erwiesen habe, daß keine Vollkommenheit unendlich seyn könne, wenn sie nicht den hinreichenden Grund aller übrigen höchsten Vollkommenheiten enthält, aus dem hinreichenden Grunde aber seine Folge kan hergeleitet werden: so kan eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, als die erste Quelle aller übrigen Vollkommenheiten in Gott, angesehen werden. Da nun diese erste Quelle das Wesen Gottes ist, so fliest es aus der Unendlichkeit Gottes, daß eine iedwede innerliche göttliche Vollkommenheit sein Wesen sey.

§. 856.

Um unsern Begrif von der Unendlichkeit Gottes, so weit es unserm eingeschrenkten Verstande möglich ist, vollends zu vollenden: so müssen wir noch bemerken, daß in Gott alles, alle innerliche Realitäten, die in ihm möglich sind, auf einmal und zugleich würklich sind: denn so ist das unendliche Ding beschaffen §. 194. Gott wird nicht etwa nach und nach dasjenige würklich, was er seyn kan; sondern seine Würklichkeit ist beständig seinem unendlichen Wesen gleich, seine Würklichkeit ist die Erfüllung seines ganzen Wesens, und alles was durch sein Wesen in ihm möglich ist, das ist beständig auf einmal da. Und auch in diesem Stücke ist der unendliche Gott unendlich verschieden, von allen endlichen Dingen, denen in dieser oder jener Absicht eine Unendlichkeit beygelegt wird. Gesetzt diese Welt sey ihrer Ausdehnung und Dauer nach unendlich, so wird sie doch nur nach und nach dasjenige würklich, was sie seyn kan. Sie ist in keinem Augenblicke ihrer Dauer alles in der That, was sie seyn kan, und ihre Würklichkeit ist niemals so gros, als ihr Wesen. Das Wesen der Welt ist ein Plan, der nur nach und nach ausgeführt wird, und es ist kein Zeitpunct möglich, in welchem er ganz ausgeführt wäre. Bey Gott aber verhält es sich ganz anders. Sein Wesen ist ein Plan, welcher durchaus in allen Puncten erfüllt ist. Er wird nicht nach und nach ausgeführt.

Son-

Sondern alles in Gott ist auf einmal da. Wir haben schon erwiesen, daß wir bey Gott, von der Möglichkeit auf die Würklichkeit schliessen können. §. 854. Bey der besten Welt kan man einen ähnlichen Schluß machen, aber auf eine sehr verschiedene Art. Es ist wahr, in der besten Welt ist alles Reelle und Vollkommene würklich, was nur irgends in einem endlichen Dinge möglich ist. Wenn man also erweisen kan, daß in der besten Welt etwas möglich ist, so muß es auch irgends zu einer Zeit in ihr würklich seyn oder werden. Allein daraus folgt nur, daß die beste Welt nach und nach werden muß, was sie seyn kan. Sie ist also, in keinem Puncte ihrer Dauer, die ganze beste Welt. Allein, die Möglichkeit einer Vollkommenheit in Gott, ist mit ihrer Würklichkeit zugleich da. Er wird also nicht nach und nach das allervollkommenste Ding, sondern er ist beständig in der That dasselbe Ding, er ist in einem iedweden Augenblicke, in welchem eine Creatur an ihn denken kan, der ganze Gott, das ganze allervollkommenste Ding. Von einem endlichen würklichen Dinge kan man, in allen Augenblicken seiner Dauer, sagen, daß es in einer Absicht würklich, und in einer andern zu gleicher Zeit nicht würklich sey. Gott aber ist, im strengsten Verstande, beständig würklich. Es ist keine Absicht möglich, in welcher wir von ihm sagen könten, daß er nicht würklich sey. Und also ist seine Würklichkeit eben so unendlich, als sein Wesen, und als irgends eine andere seiner innerlichen Vollkommenheiten seyn kan.

Die Ewigkeit Gottes.

§. 857.

Bey der Ewigkeit Gottes ist es das schwerste, daß man sich die unendliche Fortdauer Gottes, nicht als eine unendliche Zeit vorstelle. Zu dem Ende wollen wir erst vorläufig untersuchen: ob man sagen könne, daß Gott in der Zeit würklich sey, und in einer Zeit fortdaure? Um diese Frage gründlich zu entscheiden, müssen wir folgendes bemerken: 1) in Gott selbst, in dem ganzen Umfange der

Gott-

Gottheit, und in der ganzen Strecke seiner Fortdauer, ist gar keine Zeit; und wenn ausser Gott gar keine zufälligen Dinge vorhanden wären, so würde überall gar keine Zeit seyn und angetroffen werden. Denn die Zeit besteht in der Ordnung der Dinge, die nach einander würklich sind, und auf einander folgen §. 183. Wo also keine Reihe solcher Dinge würklich ist, die auf einander folgen, da ist auch keine Zeit möglich und würklich. Nun ist Gott, vermöge seiner Unendlichkeit, alles auf einmal und zugleich würklich, was er innerlich seyn kan §. 856. Folglich ist in Gott nichts später oder eher würklich als das andere, nichts folgt auf etwas anders, oder geht vor ihm her, sondern alles ist auf einmal da. Es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß in Gott selbst eine Zeit solte können angetroffen werden. Kein Gedanke in dem göttlichen Verstande folgt auf den andern, keine Begierde und Neigung auf die andere; sondern er ist alles, was er ist, gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit. Uns Menschen ist es freylich unmöglich, eine Fortdauer ohne Zeit zu gedenken; weil alle unsere Erfahrungsbegriffe, die wir von der Fortdauer der Dinge haben, den Begrif von einer Zeitfolge in sich schliessen. Man kan daher auch nicht anders als von Gott dergestalt reden, daß die Redensarten sich auf die Zeit beziehen. Man kan nicht anders als sagen: was Gott von Ewigkeit her gewesen, das ist er noch jetzt, und wird es Morgen und in alle Ewigkeit bleiben. Allein aus unserer Art zu denken folgt nicht, daß in Gott selbst eine Zeit seyn müsse. Es folgt nur daraus so viel, daß wir nicht vermögend sind, uns, von der Fortdauer Gottes, in so ferne sie keine Zeitfolge in sich enthält, einen bejahenden und reellen Begrif zu machen. 2) Da ausser Gott, in der Welt, eine Zeit würklich ist; so kan er auch nicht dergestalt in der ausser ihm befindlichen Zeit würklich seyn, daß er in die Reihe der auf einander folgenden Dinge, in deren Ordnung die Zeit besteht, als ein Theil gehörte. Denn widrigenfals müste er entweder auf andere Dinge folgen,

und

und so hätte er einen Anfang gehabt; oder es müsten andere Dinge auf ihn folgen, und alsdenn müste er ein Ende nehmen: beydes aber ist schlechterdings unmöglich §. 848. Wenn man also sagt: Gott ist gestern, oder in der vorigen Zeit, gewesen; so muß man es nicht so verstehen, als wenn die Dinge, die heute würklich sind, auf ihn folgten. Und wenn man sagt: Gott wird künftig seyn; so muß man es nicht so verstehen, als wenn die vergangenen und gegenwärtigen Dinge vor ihm würklich gewesen wären. 3) Gott ist ein immerwährendes Ding §. 231. Weil er nicht entstanden ist, so ist er zugleich mit allen vergangenen Dingen, und also mit der ganzen vergangenen Zeit, da gewesen. Und da er nicht vergehen kan, so ist er nicht nur mit der gegenwärtigen Zeit, und allen gegenwärtigen Dingen, zugleich würklich; sondern er wird auch in allen zukünftigen Zeiten, und mit allen zukünftigen Dingen, zugleich würklich seyn. Und in diesem Verstande kan man sagen, Gott ist in allen Zeiten würklich. Neben ihm und ausser ihm fliest, der ganze Strom der Zeit, samt allen Dingen, die auf einander folgen, dergestalt vorbey, daß er selbst mit diesem Strome nicht fortgerissen wird. Er selbst bleibt immer einerley und eben dasselbe unveränderliche Ding, in welchem nichts auf das andere folgt.

§. 858.

Gott ist, auf eine nothwendige und unendliche Art, würklich und immerwährend §. 857. Folglich kan seine Würklichkeit weder einen Anfang noch ein Ende haben. Durch den Anfang bekomt, die Würklichkeit eines Dinges, eine Einschrenkung und Grenze von vorne her, und durch das Ende bekomt sie, eine Grenze von hinten her. Wenn also, die Würklichkeit und Fortdauer Gottes, einen Anfang und ein Ende hatte; so wäre sie eingeschrenkt, und also wäre die Würklichkeit Gottes nicht in der That und auf eine reelle Art unendlich, und das ist ungereimt. Ja, wenn ein Ding einen Anfang nimt, so entsteht es; und wenn es ein Ende nimt, so vergeht es §. 228. 175. Nun ist es

schlech-

schlechterdings unmöglich, daß Gott entstehe oder vergehe §. 848. Folglich ist Gott nicht nur, ohne Anfang und Ende, würklich; sondern es ist auch schlechterdings unmöglich, daß seine Fortdauer solte können einen Anfang genommen haben, oder daß sie ein Ende solte nehmen können. Die Fortdauer ohne Anfang und Ende heist die Ewigkeit §. 231. folglich ist Gott ewig, und die Ewigkeit ist eine Vollkommenheit, welche ihm in Absicht seiner Würklichkeit zukomt, und zu der Unendlichkeit derselben gerechnet werden muß. Denn da, alle seine innerlichen Vollkommenheiten, unendlich sind §. 854. so muß auch seine Würklichkeit und Fortdauer, weil sie eine innerliche Bestimmung Gottes ist, die allergröste unumschrenkte und auf eine reelle Art unendliche Würklichkeit seyn, und das könte sie schlechterdings nicht seyn, wenn sie nicht ewig wäre.

§. 859.

Wenn man sich, einen Gott anständigen Begrif, von seiner Ewigkeit machen will; so ist es noch nicht genung, wenn man sich dieselbe blos als eine Fortdauer ohne Anfang und Ende vorstelt: denn es kan die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch ein endliches Ding eine solche Ewigkeit haben könne? Und wenn man diese Frage bejahet, so kan diese Ewigkeit keine göttliche Vollkommenheit seyn, sondern es muß noch mehr dazu kommen, wenn sie eine göttliche Vollkommenheit werden soll. Nemlich, wenn man annehmen wolte, welches aber hier nicht entschieden werden kan, daß ein endliches Ding, z. E. die Welt, keinen Anfang und kein Ende ihrer Würklichkeit habe, und also ewig sey: so würde doch eine solche Ewigkeit, von der Ewigkeit Gottes, oder von einer Ewigkeit, die eine göttliche Vollkommenheit ist, sehr unterschieden seyn, nemlich auf eine vierfache Weise. 1) Die ewige Dauer eines endlichen Dinges würde beständigen Abänderungen, die auf einander in einer ununterbrochenen Reihe folgen, unterworfen seyn. Kein endliches Ding, wenn es würklich ist, kan auch nur zwey Augenblicke hinter einander eben dasselbe Ding seyn, sondern

dern es wird immer etwas anderes und anderes. Die Ewigkeit eines endlichen Dinges würde also, eine ununterbrochene Reihe auf einander folgender Abänderungen, in sich begreifen, die aber keinen Anfang genommen, und welche auch kein Ende nehmen würde. Allein die Ewigkeit Gottes schliest, keine Reihe auf einander folgender Bestimmungen, in sich §. 857. 232. Gott bleibt, in Absicht seiner innerlichen Bestimmungen, beständig einerley und eben derselbe, durch die ganze unermeßliche Strecke der Ewigkeit. 2) Die Ewigkeit eines endlichen Dinges sagt allerdings, daß es keinen Anfang und kein Ende habe. Aber demohnerachtet könte, ein ewiges endliches Ding, nicht ewig seyn, und also so wol einen Anfang haben, als auch ein Ende: denn weil das endliche Ding auch zufällig ist, so ist das Gegentheil seiner Würklichkeit auch an und vor sich betrachtet möglich. Die Ewigkeit Gottes aber besteht nicht nur darin, daß er würklich keinen Anfang und kein Ende hat; sondern daß es auch schlechterdings unmöglich ist, daß er einen Anfang und ein Ende solte haben können. 3) Die Ewigkeit eines endlichen Dinges ist eine solche Fortdauer desselben, welche zwar von vorne und von hinten keine Einschrenkung hat, die aber in allen ihren übrigen Theilen endlich und eingeschrenkt ist. Man stelle sich die Fortdauer eines endlichen Dinges als eine Linie vor, welche dasselbe Ding während seiner Fortdauer durchläuft: ist dieses Ding ewig, so hat diese Linie weder einen Anfangspunct noch einen Endpunct, und ist also in dieser Absicht unendlich. Allein in allen übrigen Puncten dieser Linie ist dieses Ding nur eines Theils würklich, und hat in keinem dieser Puncte eine wahrhaftig unendliche Würklichkeit. Allein, bey der Ewigkeit Gottes, verhält es sich ganz anders. In einem iedweden Puncte dieser Linie ist, der ganze unendliche Gott, auf einmal würklich. Die ewige Dauer eines endlichen Dinges ist also niemals eine unendliche Würklichkeit desselben, allein die Ewigkeit Gottes ist beständig eine wahrhaftig unendliche Würklichkeit desselben. Folg-

lich ist 4) die Ewigkeit eines endlichen Dinges nichts anders, als eine mathematisch unendliche Zeit, welche in allen ihren Augenblicken eingeschrenkt ist, indem das ewige endliche Ding in keinem derselben alles auf einmal ist, was es seyn kan. Gottes Ewigkeit aber ist gar keine Zeit, und kan nicht einmal eine unendliche Zeit genent werden §. 857. Hieraus ist offenbar, daß, wenn ein Weltweiser, der Welt oder einem andern endlichen Dinge, die Ewigkeit zuschreibt, er zwar vielleicht irren könne; allein es würde einen grossen Mangel der Scharfsinnigkeit verrathen, wenn man ihm schuld geben wolte, als lege er demselben eine göttliche Vollkommenheit bey.

Die Allmacht Gottes.

§. 860.

Gott ist ein vor sich bestehendes Ding, oder eine Substanz. Man könte dieses zwar ohne Beweis annehmen, vermöge des ersten Begrifs, dem sich ein iedweder von Gott machen muß, wenn er nicht in der That ein Atheist seyn will §. 814. allein es ist gut, wenn wir uns davon durch einen ordentlichen Beweis überzeugen. Und der kan, auf eine doppelte Art, geführt werden. Einmal, aus dem Beweise der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung. Vermöge dieses Beweises ist die Welt, als eine Würkung einer würkenden Ursach ausser sich, würklich. Gott ist also die würkende Ursach der Welt. Alle würkende Ursachen sind Substanzen §. 244. Folglich ist Gott eine Substanz. Zum andern erhellet eben dieses, aus dem Begrif des allervollkommensten Dinges. Kein Accidenz, und wenn es auch das allervollkommenste in seiner Art seyn solte, kan das allervollkommenste Ding seyn. Die thätige, geschäftige und würksame Kraft ist unleugbar eine Realität, und kein Accidenz hat diese Realität. Wenn also Gott ein Accidenz wäre, so könte er unmöglich das allervollkommenste Ding seyn. Folglich erfodert es die allerhöchste Vollkommenheit Gottes, daß er vor sich bestehe, und eine Substanz sey.

Nun

Nun haben alle Substanzen eine thätige Kraft, oder sie bestehen vielmehr in einer solchen regen und geschäftigen Kraft §. 159. Folglich ist Gott ein thätiges, geschäftiges und würksames Ding, oder eine Kraft im strengsten Verstande. Diese Kraft ist das Subiect, in welchem alle übrige göttliche Vollkommenheiten würklich sind, und das sind die Accidenzien dieser unendlichen Substanz und Kraft, welche der wahre Gott ist. Es tragen zwar einige Bedenken zu sagen, daß Gott Accidenzien habe, weil sie die Accidenzien mit den zufälligen Beschaffenheiten verwechseln, dergleichen Gott unmöglich haben kan. Allein wir wollen uns mit niemanden, über das Wort, streiten. Wir haben die Accidenzien in der Ontologie dergestalt erklärt, daß das Wesen, die wesentlichen Stücke, die Eigenschaften, und alle Realitäten, ja alles was keine Substanz ist, Accidenzien genent werden können. Und nach dieser Erklärung verursacht das Wort Accidenz, wenn man es von Gott braucht, gar keine Schwierigkeit. Nur muß man sich hüten, daß man nicht denke, ein Accidenz einer Sache sey allemal veränderlich, und käme derselben nicht nothwendig zu.

§. 861.

Da das Vermögen zu handeln das Wesen einer Substanz ist, oder die Substanz, in so ferne sie als möglich betrachtet wird, und die Kraft im engern Verstande die würkliche Substanz ist §. 173. so muß man sich, wenn man sich von der göttlichen Substanz, oder von Gott, in so ferne er eine Substanz ist, einen richtigen Begrif machen will, die Gottheit folgendergestalt vorstellen. Das Wesen Gottes ist das unendliche Vermögen, oder die allervollkommenste, gröste und uneingeschrenkte Möglichkeit zu handeln; und der würkliche Gott, oder Gott seiner Würklichkeit nach betrachtet, ist diejenige Kraft, diejenige würksame, thätige und geschäftige Kraft, welche die allergröste, allervollkommenste und unendliche Kraft ist. Die Kraft Gottes hat also, eine dreyfache Eigenschaft. 1) Weil sie unendlich ist, so ist sie alles würklich auf einmal, ihren innerlichen Bestimmungen

nach, was sie seyn kan §. 856. Folglich besteht sie, in einer beständigen unendlichen Geschäftigkeit und Thätigkeit. Gott hat kein blosses Vermögen, welches nicht zugleich eine eigentlich so genante Kraft wäre. Die endlichen Substanzen, z. E. wir Menschen, haben viele Vermögen, welche keine thätigen Kräfte sind. Unser Verstand ist in der Kindheit ein blosses Vermögen, welches mit der Zeit erst eine Kraft wird, und so ofte wir nicht würklich deutlich denken, so ofte ist unser Verstand nichts weiter, als eine Möglichkeit deutlich zu denken. Bey Gott verhält es sich ganz anders. Er hat kein blosses Vermögen. Alle seine Vermögen sind zugleich Kräfte, und sein ganzes unendliches Vermögen ist, durch seine unendliche Kraft, von Ewigkeit zu Ewigkeit ohne Zeitfolge und Abänderung erfüllt, was die innerlichen Bestimmungen desselben betrift. 2) Die Kraft Gottes ist die allerreelleste und vollkommenste Kraft, weil sie unendlich ist. Nun ist eine Kraft der hinreichende Grund der Würklichkeit der Accidenzien, welche insgesamt entweder Realitäten oder Verneinungen sind. §. 48. 158. Folglich würkt eine Kraft entweder Realitäten, oder Verneinungen. In so ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in so ferne ist sie der Grund derselben, und sie ist also in so ferne eine Verneinung §. 134. und unvollkommen. Da nun die allerreelleste und vollkommenste Kraft, gar keine Verneinungen und Unvollkommenheiten, haben kan §. 818; so kan sie auch, keine Verneinungen und Unvollkommenheiten, würken. Folglich ist es, um der allerhöchsten Vollkommenheit der Kraft Gottes willen, unmöglich, daß sie Unvollkommenheiten würken solte. In so ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in so ferne ist in ihr allemal ein Mangel einer grössern Realität, wodurch sie vermögend gewesen wäre, die entgegengesetzte Realität derselben zu würken. 3) Weil die Kraft Gottes unendlich ist, so ist sie auch schlechterdings die gröste Kraft, die möglich ist. Da nun eine Kraft um so viel grösser ist, je mehrere und grössere reelle Accidenzien sie würkt §. 160. so muß die allergröste Kraft ver-

vermögend seyn, alle möglichen reellen Accidenzien zu würken, auch die allergrösten. Folglich ist die göttliche Kraft diejenige Kraft, welche zureicht, alle mögliche reelle Accidenzien zur Würklichkeit zu bringen. In so ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in so ferne mangelt ihr eine Realität, und sie ist also kleiner, als wenn sie keine Verneinungen würkte. Wenn man also sagt: Gott könne keine Verneinung, keine Unvollkommenheit, keine Sünde, keine böse Handlung thun; so scheint es den Worten nach, als schreibe man ihm ein Unvermögen und eine Kraft zu, die noch grösser seyn könte. Allein man thut gerade das Gegentheil. Substanzen, welche nicht die gröste Kraft haben, können eben, ihres Unvermögens wegen, böses thun. Folglich hat eine Substanz eben deswegen die allergröste Kraft, weil sie nichts böses thun kan. Dieses Scheinunvermögen ist ein wahres und reelles Vermögen.

§. 862.

Die allergröste, unendliche und allervollkommenste Kraft Gottes ist dasjenige, was man die Allmacht nent. Es wird nemlich eine iedwede Kraft eine **Macht** genant, in so ferne sie zureichend ist, etwas reelles zu würken; und in so ferne eine Kraft nicht zureichend ist, eine Realität zu würken, in so ferne ist sie ohnmächtig. In so ferne also eine Kraft Verneinungen und Unvollkommenheiten würkt, in so ferne ist sie eine wahre Ohnmacht. Die **Allmacht** ist die Kraft, welche zureichend ist, alle mögliche reelle Accidenzien zur Würklichkeit zu bringen. Da nun, die allerhöchste Kraft Gottes, eine solche Kraft ist §. 861. so ist seine Kraft eine allmächtige Kraft, und Gott selbst ist ein allmächtiger Gott. Die Allmacht ist nicht etwa ein blosses Vermögen in Gott, sondern sie besteht in einer thätigen und würksamen Kraft, welche beständig ohne Abänderung, von Ewigkeit zu Ewigkeit, in der allergrösten und unendlichen Anstrengung besteht, und also beständig alle möglichen reellen Accidenzien im höchsten Grade würkt. Vermöge des Vorhergehenden ist es, ein nichtswürdiger

Einwurf, wider die Allmacht Gottes, wenn man sagt: weil Gott nicht sündigen könne, so könne er nicht alles, und er sey also nicht allmächtig. Denn in so ferne die Sünde eine Sünde ist, in so ferne ist sie was verneinendes und unvollkommenes, und es rührt also von der Ohnmacht vernünftig freyer Geschöpfe her, daß sie sündigen können. Gott kan also nicht nur nicht sündigen, weil sein Wille vollkommen heilig ist, wie unten erwiesen werden wird; sondern er kan auch deswegen nicht sündigen, weil er allmächtig ist. Wenn man die Allmacht durch eine Kraft erklärt, welche alles Mögliche würklich machen kan; so kan man freylich, in eine grosse Schwierigkeit, gerathen. Denn da die Sünde etwas Mögliches ist, so muß man entweder sagen, Gott kan sündigen, oder er kan nicht allmächtig seyn. Allein, ich habe gezeigt, daß die Allmacht in der Kraft bestehe, welche alle mögliche reelle Accidenzien würken kan. Da nun die Sünde, in so ferne sie Sünde ist, kein reelles Accidenz ist; so wird die Allmacht Gottes dadurch gar nicht eingeschrenkt, daß Gott nicht sündigen kan.

§. 863.

Wenn man sich einen rechten Begrif von der Allmacht Gottes machen will, so ist es nöthig, das Verzeichniß aller möglichen Dinge durchzulaufen, über welche sich die Allmacht erstreckt. Und da kan man so schliessen: eine Substanz würkt, durch ihre Kraft, entweder in sich selbst Accidenzien, oder ausser sich, in andern Substanzen. Folglich würkt Gott, vermöge seiner Allmacht, erstlich in sich selbst, alle seine göttlichen Vollkommenheiten, welche als Accidenzien in ihm würklich sind. Denn da kein Accidenz würklich seyn kan, als durch eine Kraft §. 158. so müssen auch die göttlichen Accidenzien, seine gesamte unendliche und allervollkommenste Würklichkeit, durch eine Kraft gewürkt werden. Und das ist die göttliche Kraft oder Allmacht selbst; weil widrigenfals, der hinreichende Grund seiner Würklichkeit, nicht in ihm selbst angetroffen würde. Nun sind in Gott alle möglichen reellen Accidenzien, und

die

die allergrösten, beständig von Ewigkeit zu Ewigkeit würklich. Folglich ist in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne alle Abwechselung und Abänderung, eine solche Anstrengung seiner göttlichen Kraft vorhanden, wodurch alle möglichen reellen Accidenzien im höchsten Grade in ihm gewürkt, und bey ihrer Würklichkeit ununterbrochen erhalten werden. Wenn demnach Gott auch ausser sich gar nichts würkte, so würde er demohnerachtet würklich allmächtig seyn. Die meisten machen sich, von der Allmacht Gottes, einen doppelten falschen Begrif. Einmal stellen sie sich dieselbe als ein Vermögen vor, alles Mögliche ausser Gott zur Würklichkeit zu bringen. Und durch diesen falschen Begrif wird, die Würkung der Accidenzien in Gott selbst, von den Gegenständen seiner Allmacht mit Unrecht ausgeschlossen. Zum andern stelt man sich, die Allmacht Gottes, als ein Vermögen vor, durch welches Gott zwar alles Mögliche thun könne, allein er brauche niemals die ganze Stärke seiner allmächtigen Kraft. Aber alsdenn wäre in Gott eine blosse Möglichkeit, die niemals zur Würklichkeit gebracht würde, und das ist ungereimt. Nach meinem Begriffe im Gegentheil muß man zwar einräumen, daß Gott ausser sich nicht alles Mögliche würklich mache; allein demohnerachtet besteht, seine Allmacht, in einer würklichen unendlichen Thätigkeit, indem er seine unendliche Würklichkeit in sich selbst würkt, seine unendliche Allwissenheit, seine Rathschlüsse, und was man alles zu seinen eigenen würklichen Accidenzien rechnen kan.

§. 864.

Zum andern ist Gott, vermöge seiner Allmacht, auch im Stande, ausser sich Realitäten zu würken, welche in ihm nicht würklich sind, sondern in endlichen Substanzen ausser ihm. Denn da er, vermöge des Beweises seiner Würklichkeit aus der Erfahrung, die würkende Ursach dieser Welt ist, die würkende Ursach aber ihre Würkung durch ihre Kraft würkt §. 244. so hat Gott, durch seine allmächtige Kraft, ausser sich etwas gewürkt; und folglich besitzt er

so viel Stärke und Macht, als nöthig ist, um ausser sich Dinge zur Würklichkeit zu bringen, und zwar besitzt er diese Macht im allerhöchsten Grade. Folglich kan Gott, durch seine Allmacht, 1) alle endliche Substanzen ausser sich zur Würklichkeit bringen. Eine endliche und zufällige Substanz kan, wie ein zufälliges Ding überhaupt, nicht anders würklich seyn, als eine Würkung einer würkenden Ursach, die ausser ihr befindlich ist §. 258. Welche würkende Ursach endlich Gott ist §. 315. Folglich kan eine zufällige Substanz entweder gar nicht würklich seyn, und ist also ein Unding, oder Gott muß sie durch seine Allmacht würklich machen können. Folglich kan Gott, durch seine Allmacht, alle mögliche endliche Substanzen, alle endliche Geister, und wie sie Namen haben mögen, würklich machen. Ja da, die Würklichkeit einer endlichen Substanz, ein reelles Accidenz ist, Gott aber durch seine Allmacht alle reellen Accidenzien würken kan §. 862. so kan er auch, alle endliche Substanzen, würklich machen. Das will nicht so viel sagen, als wenn er alle möglichen endlichen Substanzen zusammengenommen würklich machen könte: denn das ist unmöglich, weil sonst alle mögliche Welten zusammen auf einmal, oder nach und nach, würklich werden müsten. Sondern es heist nur so viel: wenn man eine iedwede mögliche endliche Substanz mit der Macht Gottes vergleicht, so ist keine darunter ein Werk, welches die Allmacht überstiege, und für Gott zu schwer seyn solte. In diesem Stücke ist die Macht Gottes unendlich weit, über die Macht aller Creaturen, erhoben. Keine endliche Substanz, und wenn sie auch noch so viel Stärke haben solte, kan ausser sich Substanzen würken, sondern nur Accidenzien in Substanzen, die schon würklich sind. 2) Gott kan durch seine Allmacht, alle reelle Accidenzien ausser sich, würklich machen, auch die grösten und schwersten: weil er, durch seine Allmacht, alle reelle Accidenzien ohne Ausnahme würken kan §. 862. Ja wer das schwerere kan, der kan auch ohnfehlbar das leichtere. Nun ist es unleugbar

schwe-

schwerer, eine Substanz zu würken, als ein reelles Accidenz in einer schon würklichen Substanz. Folglich muß auch Gott, durch seine Allmacht, alle reelle Accidenzien ausser sich würken können. 3) Gott kan, durch seine Allmacht, alle mögliche Welten würklich machen. Alle mögliche endliche Substanzen machen, alle mögliche Welten, aus. Da nun die Allmacht Gottes, alle mögliche endliche Substanzen, würklich machen kan; so erstreckt sich, seine Allmacht, auch über alle mögliche Welten. Folglich kan er eben so wol die beste unter allen möglichen Welten, als auch die unvollkommenste, und eine iedwede andere Welt würklich machen §. 426. Da es aber unmöglich ist, daß mehrere Welten zugleich, oder nach und nach, solten würklich werden können §. 334. so ist es auch unmöglich, daß Gott, durch seine Allmacht, mehrere oder alle Welten zusammen solte würklich machen können. Es heist nur so viel: wenn man eine iedwede mögliche Welt, mit der Allmacht Gottes, vergleicht, so übersteigt keine derselben die Macht Gottes. 4) Die Wunderwerke und übernatürlichen Begebenheiten, sind möglich und etwas reelles §. 415. Folglich kan Gott, durch seine Allmacht, übernatürliche Dinge und Wunderwerke verrichten §. 862. Und da keine endliche Substanz, übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, thun kan §. 413. 414. so ist Gott, nach dem Ausspruche der heiligen Schrift, derjenige, der allein Wunder thut. So weit erstreckt sich, der Würkungskreis der göttlichen Allmacht! Wer kan, der Anzahl der möglichen Dinge in und ausser Gott, Schranken setzen? oder diese Schranken sich nur als möglich vorstellen? Die Macht Gottes ist also wahrhaftig unendlich und unumschrenkt.

§. 865.

Man weiß selbst nicht, was man dazu sagen soll, daß manche Leute sich von der Allmacht Gottes einen solchen Begrif machen, als könne er, vermöge derselben, unmögliche Dinge möglich und würklich machen. Wenn man diesen verworrenen Gedanken recht beurtheilen will, so muß man

das schlechterdings unmögliche von demjenigen unterscheiden, was zwar an sich möglich, aber in gewisser Absicht unmöglich ist. Erstlich ist es höchst ungereimt zu sagen, daß, durch die Allmacht Gottes, schlechterdings unmögliche Dinge solten können möglich und würklich gemacht werden. Was schlechterdings unmöglich ist, das ist Nichts, und wer also schlechterdings unmögliche Dinge würklich machen könte, der könte in der That nichts. Dasjenige ist eben innerlich unmöglich, was gar nicht, und also auch nicht durch die göttliche Allmacht seyn kan. Diejenigen, welche glauben, daß dadurch die göttliche Allmacht Schranken bekomme, wenn man annimt, daß er nichts schlechterdings Unmögliches könne; die müssen sich nothwendig, auf eine lächerliche Art, das Nichts, das schlechterdings Unmögliche, als Etwas oder als etwas Reelles vorstellen: sonst könten sie unmöglich auf den albern Einfall gerathen, als wenn die Allmacht keine Allmacht seyn könte, wenn sie nicht schlechterdings unmögliche Dinge würklich machen könte. Es ist demnach ungereimt, wenn man, ehe man die innerliche Möglichkeit einer Sache aus andern Gründen erkant hat, an die Allmacht Gottes appellirt, und deswegen, weil Gott allmächtig ist, schliest, daß eine solche Sache möglich sey, und würklich werden könne. Z. E. einige haben deswegen, weil Gott allmächtig ist, angenommen, daß die Materie denken könne, weil Gott durch seine Allmacht der Materie das Vermögen zu denken geben könne, es möge nun möglich oder unmöglich seyn, daß eine Materie denken könne. Allein, wenn das Denken dem Wesen der Materie widerspricht, so kan auch Gott durch seine Allmacht der Materie, das Vermögen zu denken, nicht geben. Aber mit denen Dingen verhält es sich, zum andern, ganz anders, die uns Menschen nur unmöglich zu seyn scheinen, deren Möglichkeit wir nicht begreifen können, und die uns und allen endlichen Dingen unmöglich sind, oder welche weder durch unsere, noch anderer endlichen Dinge Kräfte, würklich gemacht werden können. Denn alle dergleichen Dinge sind

an

an sich möglich. Folglich kan Gott, durch seine Allmacht, alles thun, was nur dem Scheine nach unmöglich ist, und was die Kräfte aller endlichen Dinge übersteigt. Und in diesem Verstande ist es wahr, daß bey Gott kein Ding unmöglich sey; das heißt, Gott kan durch seine Kraft alle Dinge würklich machen, welche in der That Dinge oder an sich möglich sind.

§. 866.

Wir haben erwiesen, daß die Allmacht Gottes kein bloßes Vermögen sey, sondern allemal im höchsten Grade thätig sey §. 862. Es ist schon gezeigt worden, daß dieses sich in der That so verhalte, in Absicht auf die Accidenzien, die Gott durch seine Allmacht in sich selbst würkt §. 863. Es fragt sich nun, ob Gott auch in Absicht auf dasjenige, wes er ausser sich würkt, seine Allmacht in der That beweise, oder iederzeit im allerhöchsten und unendlichen Grade würke? Wir wollen hier voraussetzen, daß diese Welt die beste sey. Nun kan unmöglich mehr, als eine Welt, würklich seyn. Folglich kan auch nicht mehr als eine Welt, durch die Allmacht, ausser Gott gewürkt werden §. 865. Indem also Gott diese einzige Welt würkt, braucht er seine Kraft in der That in dem allerhöchsten Grade, in welchem die Kraft einer Substanz gebraucht werden kan, in so ferne sie etwas ausser sich würkt, das ist auf eine allmächtige Art. Ferner, da es unmöglich ist, daß die beste Welt auf einmal würklich sey, weil sie ein endliches Ding ist; so sind in derselben, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, so viele und grosse Realitäten auf einmal würklich, als ausser Gott in demselben Augenblick würklich seyn können. Folglich kan, durch die Allmacht Gottes, unmöglich mehr Realität ausser Gott gewürkt werden, als würklich gewürkt wird. Es ist demnach offenbar, daß die Kraft Gottes allemal, in Absicht auf die Dinge ausser Gott, im allerhöchsten Grade angestrengt, und mithin allmächtig sey. Es ist dem zu Folge ebenfals ein Irthum, wenn man die Kraft Gottes in Absicht auf die Dinge, die ausser ihm sind,

als

als ein bloſſes Vermögen betrachten wolte, als wenn Gott mehr thun könte, als er würklich thut. Er bringt durch seine Kraft beständig, in und auſſer sich, so viel zur Würklichkeit, als auf einmal und zugleich würklich seyn kan.

Die einfache Beschaffenheit Gottes.

§. 867.

Ob ich mich gleich, in den vorhergehenden Theilen meiner Metaphysik, um der hin und wieder angeführten Ursachen willen, beynahe in gar keine Untersuchung der einfachen Dinge und Monaden eingelaſſen habe: so ist es demohnerachtet möglich und nöthig, daß ich hier von der einfachen Beschaffenheit Gottes vornemlich verneinender Weise handele, und zeige, daß er kein körperliches, und kein im engern Verstande zusammengesetztes Ding sey. Es kan dieses von Gott, aus seiner höchsten Vollkommenheit, so deutlich erwiesen werden, daß es gar nicht nöthig ist, hier die schweren und tiefſinnigen Wahrheiten vorauszusetzen: daß alle Substanzen einfach sind, und das keine Materie denken könne. Es läßt sich nemlich, die einfache Beschaffenheit Gottes, auf eine doppelte Art erweisen. Erstlich, wenn Gott ein im engern Verstande zusammengesetztes Ding wäre, so wäre er nicht nur ausgedehnt, sondern er bestände auch aus vielen auſſer einander würklichen Substanzen §. 181. 185. Folglich wäre er eine Materie §. 385. Da nun alle Materie theilbar ist §. 392. so könte Gott zertheilt werden. Folglich könte seine Gröſſe, und also eine seiner innerlichen Bestimmungen §. 69 vermindert §. 187. und also verändert werden §. 152. Es wäre demnach Gott innerlich veränderlich §. 123. Alle, im engern Verstande zusammengesetzten, Dinge sind innerlich veränderlich und zufällig. Gott ist innerlich unveränderlich, und nothwendig §. 847. Folglich ist er kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches Ding. §. 178. Es würde hier einen kindischen Wortstreit verursachen, wenn man das Wort, zusammengesetztes Ding, in der weitern Bedeutung nehmen, und ein iedwedes Ding darun-

darunter verstehen wolte, in welchem viele Theile, oder von einander verschiedene Realitäten und Bestimmungen angetroffen werden. Denn in diesem Verstande ist Gott ein Ganzes, welches aus unendlich vielen Realitäten zusammengesetzt ist. Allein wenn man hier, durch ein zusammengesetztes Ding, ein solches Ding versteht, wie man hier thun muß, welches aus vielen ausser einander würklichen Theilen und Substanzen besteht: so ist es unmöglich, daß Gott ein solches zusammengesetztes Ding solte seyn können. Zum andern kan man, eben diese Wahrheit, aus der Unendlichkeit Gottes erweisen. Kein eigentlich zusammengesetztes Ding kan unendlich seyn. Denn es besteht aus vielen ausser einander würklichen Theilen, und Substanzen §. 179. 180. welche also innerlich von einander verschieden sind §. 208. 209. 210. 211. Also ist in dem einen eine innerliche Bestimmung, die in dem andern nicht ist §. 200. Dieses Unterscheidungsstück ist entweder eine Realität, oder Verneinung §. 48. Ist das erste, so ist derjenige Theil des zusammengesetzten Dinges, welcher dieselbe nicht hat, eingeschrenkt, weil alle Verneinungen Einschrenkungen sind. §. 190. Ist das andere, so ist derjenige Theil, welcher dieselbe hat, eingeschrenkt. Folglich hat, ein iedwedes im engern Verstande zusammengesetztes Ding, eingeschrenkte und endliche Theile, folglich kan dasselbe unmöglich ein unendliches Ding seyn, ob es gleich mathematisch unendlich seyn kan. Gott ist ein wahrhaftig unendliches Ding. §. 853. Und es ist demnach unmöglich, daß Gott ein Ding seyn könte, welches im engern Verstande zusammengesetzt ist. Dieser letzte Beweis wird in dem Folgenden in ein noch grösseres Licht gesetzt werden, wenn erwiesen werden wird, daß nur ein einziger Gott würklich sey: denn diese beyden Beweise sind in der That völlig einerley.

§. 868.

Ein iedwede Materie, und ein iedweder Körper, ist ein im engern Verstande zusammengesetztes Ding. §. 225. 226. Was also in diesem Verstande nicht zusammengesetzt

seßt ist und seyn kan, das ist auch keine Materie und kein Körper, und kan auch dergleichen nicht seyn. Folglich ist Gott weder ein materielles, noch ein körperliches Ding, oder er ist unkörperlich §. 867. Allein davon ist die Frage unterschieden: ob Gott einen Körper habe? Diejenigen, welche die menschliche Seele für ein einfaches und unkörperliches Ding halten, nehmen demohnerachtet, ohne sich selbst zu widersprechen, an: daß die Seele mit einem Körper in der genauesten Vereinigung stehe; oder daß die unkörperliche Seele einen Körper habe. Allein auch dieses läßt sich, von Gott, nicht sagen. Wenn der unkörperliche Gott einen Körper hätte, in dem Verstande, in welchem die Seele einen Körper hat: so wäre Gott ein Ganzes, wie wir Menschen, welches aus einer einfachen Substanz und aus einem Körper zusammengesetzt wäre. Folglich hätte er einen Theil, welcher ein Körper wäre. Nun sind alle Körper, wie alle im engern Verstande zusammengesetzte Dinge, innerlich veränderlich und eingeschrenkt §. 867. Folglich hätte Gott einen veränderlichen und endlichen Theil, und er könte also unmöglich das unendliche Ding seyn, als welches innerlich gar keine Schranken haben, und gar keinen Veränderungen unterworfen seyn kan. Ja man kan diese Sache auch, noch auf eine andere Art, erweisen. Nemlich wir wissen aus der Psychologie, daß der Körper einer denkenden Substanz ihr Gesichtspunct sey, vermittelst dessen, und nach Maasgebung dessen, sie sich die Welt bald dunkel bald klar, bald mehr oder weniger klar vorstelt, und dessen sie sich bedient, sich nach und nach, immer mehrere und mehrere klare Vorstellungen von den Dingen in der Welt, zu machen. Folglich ist der Körper ein Hülfsmittel, dessen sich eine endliche denkende Substanz bedient, wenn sie nicht in ihren Vorstellungen, in eine unüberwindliche Dunkelheit und Verwirrung, gerathen will. Nun werden wir balde zeigen, daß der allmächtige Verstand Gottes uneingeschrenkt ist, und also unmöglich eines solchen Hülfsmittels benöthiget [illegible] kan. Ja wenn eine denkende Substanz mit einem Körper [illegible]

verei[illegible]

vereiniget ist, so würken sie in einander, wir werden aber bald erweisen, daß nichts ausser Gott in ihn würken könne. Folglich ist es ungereimt zu sagen, daß Gott einen Körper habe, so wie unsere Seele einen Körper hat. Es ist also sehr unbequem, wenn man Gott die Seele der Welt nennen wolte. Als eine Gleichnißrede könte man diese Benennung zur Noth gelten lassen, wenn man damit nur so viel sagen wolte: daß Gott die Welt belebe, beherrsche, bewege und regiere, wie die Seele ihren Körper belebt, beherrscht, bewegt und regiert. Allein wenn man dieses Gleichniß zu weit ausdehnen, und annehmen wolte, daß Gott sich übrigens gegen die Welt so verhalte, und mit derselben eben so vereiniget sey, als sich die Seele gegen ihren Körper verhält, und als sie mit ihm vereiniget ist: so wäre dieses ein sehr grober Irrthum. Eine iedwede Seele wird, durch ihren Körper, auf eine unendlich mannigfaltige Art, in ihren Handlungen, und in dem Gebrauche ihrer Kräfte, eingeschrenkt, und es müßte also Gott der beständigen Einschrenkung seiner Würklichkeit von aussen her unterworfen seyn, welches seiner Unendlichkeit und allerhöchsten Vollkommenheit widerspricht.

§. 869.

Alles was ausgedehnt ist, das ist auch ein im engern Verstande zusammengesetztes Ding; und was nicht auf diese Art zusammengesetzt ist, das hat auch keine Ausdehnung §. 185. Gott ist nicht im engern Verstande zusammengesetzt §. 867. folglich ist er auch auf keinerley Weise ausgedehnt. In dem Umfange der Gottheit findet, gar keine Ausdehnung, stat. Da nun, die Figur und Gestalt, ein Grad der Ausdehnung ist §. 215. und also nirgends angetroffen werden kan, wo keine Ausdehnung ist; so hat Gott keine Figur und Gestalt, und alle diejenigen machen sich einen falschen Begrif von Gott, welche ihm in ihren Gedanken eine Figur oder Gestalt beylegen. Und hier muß die Frage entschieden werden: ob Gott in einem Raume, und an einem gewissen Orte, würklich sey? Und da muß

man

man folgendes, von einander, unterscheiden. 1) In Gott selbst, oder in dem Umfange der Gottheit selbst, ist gar kein Raum. Denn wo keine Dinge ausser und neben einander würklich sind, da ist kein Raum; weil der Raum, in der Ordnung der ausser und neben einander befindlichen Dinge, besteht §. 184. Da nun Gott ein einfaches Ding ist §. 867. so sind zwar alle seine Realitäten und innerlichen Bestimmungen, um seiner Unendlichkeit willen, zugleich und auf einmal neben einander vorhanden; allein keine derselben ist, ausser der andern, würklich. Folglich ist in Gott selbst kein Raum würklich, oder er selbst hat gar keine Ausdehnung, und also erfüllt er selbst gar keinen Raum und keinen Ort. Und wenn ausser Gott keine zusammengesetzte Welt würklich wäre, so wäre überhaupt gar kein Raum würklich vorhanden. 2) Gott kan keinen, ausser ihm befindlichen, Raum und ausgedehnten Ort ausfüllen: widrigenfals müßte er, durch diesen ganzen Raum und ausgedehnten Ort, ausgedehnt seyn, und müßte also in der That eine Ausdehnung haben, und das ist unmöglich. So sehen wir aus der Erfahrung, daß ein Gebäude, oder ein anderer Körper, durch einen gewissen Raum und ausgedehnten Ort sich erstrecke. Und nach diesem Begriffe ist es unmöglich, daß Gott einen Raum erfüllen, und in demselben würklich seyn solte. Es heißt zwar in der heiligen Schrift, daß Gott Himmel und Erden erfülle; allein wir werden bey der Allgegenwart Gottes sehen, daß dieses ganz was anders sagen wolle, nemlich, daß er an allen Orten der Welt würke, und daß dazu nicht nöthig sey, daß seine Substanz durch den ganzen Weltraum ausgedehnt sey. 3) Gott ist auch nicht in dem Verstande in dem Weltraume würklich, als wenn er ein Theil der Reihe derjenigen Dinge wäre, in deren Ordnung der Weltraum besteht. Der Weltraum, oder der Raum, durch welchen die Welt ausgedehnt ist, und ausser dem gibts keinen andern Raum, besteht in derjenigen Ordnung der ausser einander befindlichen Theile der Welt, welche aus ihrem Beysammenseyn ent-

entsteht. Weil nun ein jeder Theil der Welt, ausser und neben andern Theilen der Welt, würklich ist, so ist ein jeder Theil der Welt, in dem Weltraume der Welt, würklich. Gott aber ist kein Theil der Welt, sondern er ist ausser der Welt würklich §. 849. Folglich ist er auch nicht, in dem Weltraume, würklich. Aber 4) da Gottes Substanz, ausser und neben allen Substanzen dieser Welt, würklich ist; so steht er in so ferne nothwendig in einem Verhältnisse gegen dieselben, vermöge dessen er mit ihnen und neben ihnen auf eine gewisse Art würklich ist. Ein solches Verhältniß ist der Ort §. 216. Folglich so bald man annimt, daß ausser Gott etwas würklich ist, so bald muß man ihm auch einen Ort zuschreiben. Die Liebhaber des Paradoxen in der natürlichen Gottesgelahrheit sprechen Gott allen Ort ab, und sagen: er sey nirgends und doch allerwegen. Wie seltsam ist dieses nicht gesprochen! Alle Schwierigkeit entsteht aus den gemeinen Begriffen, die man sich von dem Orte eines Dinges macht. Gemeiniglich stellt man sich den Ort zugleich mit einer Ausdehnung vor, und da kan freylich kein Ding in einem Orte seyn, wenn es keine Ausdehnung hat. Allein ich habe in der Ontologie deutlich gewiesen, daß ein Ding an einem Orte seyn kan, wenn es gleich keine Ausdehnung hat. Noch seltsamer ist es, wenn man sich den Ort eines Dinges als ein Behältniß vorstellt, in welchem das Ding befindlich, und durch welches es umgrenzt und eingeschrenkt wird. Nach diesem Begriffe kan freylich Gott an keinem Orte seyn, allein das ist ein völlig falscher Begrif, den man sich von einem Orte macht. Und auf eine ähnliche Art macht, die falsche Vorstellung der Allgegenwart Gottes, in dieser Sache eine Schwierigkeit. Wenn man sich dieselbe, als eine Ausbreitung der Substanz Gottes durch den ganzen Weltraum, vorstellt; so kan man freylich nicht sagen, daß er an einem Orte sey. Wenn diese ganze Betrachtung nicht dazu dienlich wäre, manche falsche und grobe Begriffe von Gott und seiner Gegenwart zu verhüten, so würde sie zu den theologischen Spitzfindig-

keiten gehören, bey denen man besser thut, wenn man sie mit einem gänzlichen Stillschweigen übergeht.

§. 870.

Hieher gehört die Frage: ob Gott groß sey, oder ob man ihm eine Grösse im eigentlichen Verstande zuschreiben könne und müsse? Diese Frage muß, mit Unterschiede, beantwortet werden. Einmal, versteht man durch die Grösse die ausgedehnte Grösse, oder die Vielheit der auser einander befindlichen Theile eines Dinges §. 186. so kan Gott unmöglich eine solche Grösse haben, so wenig als irgends eine seiner Vollkommenheiten dergleichen haben kan; weil er, um seiner einfachen Beschaffenheit willen, gar keine solchen Theile hat, welche auser einander würklich sind. Es zeugt also von einer sehr schlechten Scharfsinnigkeit und Einsicht in die Natur der Grössen, wenn ein Mensch deswegen in Gott sich keine wahre Grösse vorstellen kan, weil Gott keine Länge, keine Breite und keine andere Art der ausgedehnten Grösse haben kan. Ein solcher Mensch scheint überhaupt viel zu gemein, und so zu reden viel zu körperlich zu denken, als daß er geschickt seyn solte, sich einen richtigen Begrif, von der unkörperlichen und unsichtbaren Gottheit, zu machen. Allein wenn man zum andern, durch die Grösse eines Dinges überhaupt, die Menge und Vielheit seiner Realitäten verstehet §. 76. so hat Gott nicht nur wahrhaftig eine Grösse, sondern er selbst ist auch das gröste Ding, und eine iedwede seiner Realitäten ist in ihrer Art die allergröste, weil er alle mögliche und also die allermeisten Realitäten besitzt §. 816. 817. Folglich kan und muß man sagen, daß er selbst den allerhöchsten Grad der Vollkommenheit besitze, und daß er eine iedwede Vollkommenheit im allergrösten Grade habe. §. 189. Es machen hier einige Gelehrte grosse Schwierigkeiten, und sie lassen sich durch die Liebe zum Paradoxen verleiten, zu sagen: Gott habe gar keine Grösse, und er besitze alle Vollkommenheiten ohne Grad. Allein alsdenn bedeuten alle Wörter nichts, welche die höchsten Grade anzeigen, wenn man

von

von Gott redet, und man müßte also nicht sagen: Gott sey das vollkommenste, das höchste, das gütigste, das heiligste Wesen u. s. w. Und wie soll man denn von Gott, auf eine ihm anständige Art, sich ausdrucken? Wir wollen hören, was das für Gründe sind, um welcher willen man, Gott und seinen Vollkommenheiten, alle Grösse und alle Grade abspricht. Erstlich, sagt man, kan eine iedwede Grösse vermehrt und vermindert, und also verändert werden. Wenn also Gott eine Grösse hätte, so könte er innerlich verändert werden, und das ist seiner Unveränderlichkeit zuwider. Allein wenn man diese Gelehrten fragt, woher sie es erweisen, daß eine iedwede Grösse vermehrt und vermindert werden könne; so berufen sie sich darauf, daß viele Weltweise die Grösse durch dasjenige in einem Dinge erklären, was vermehrt und vermindert werden kan. Gleichsam als wenn man, diese Erklärung, ohne Widerrede annehmen müßte! Aus der Ontologie ist klar, daß sie falsch ist, und wir haben die Grösse anders erklärt. Zum andern sagt man: eine iedwede Grösse kan gemessen werden. Wenn nun Gott eine Grösse hätte, so könte er ausgemessen werden, und er wäre also nicht unermeßlich und unendlich. Auch dieser Einwurf sagt so viel, als gar nichts. Es nehmen einige ohne allen genugsamen Grund an, daß alle Grössen so ausgemessen werden können, wie wir Menschen die Grössen auszumessen pflegen, und das leugnen wir. Doch ich werde diesen Einwurf in dem Folgenden, wenn ich die Unermeßlichkeit Gottes untersuchen werde, noch besser aufklären. Zum dritten sagt man, wenn Gottes Vollkommenheiten einen Grad hätten, so wären sie eingeschrenkt: denn ein iedweder Grad ist der Schranken eines unkörperlichen Dinges. Allein hier setzt man ohne allen Grund durch ein blosses Vorurtheil voraus, daß diese Erklärung der Grade richtig sey. Wir haben die Grade in der Ontologie so erklärt, daß sie nicht nothwendig Schranken seyn dürfen, und es kan also ein Grad eine wahrhaftig unendliche Grösse seyn. Zum vierten sagt man: ein iedweder Grad schliesse die Möglichkeit

in sich, noch weiter zu zehlen, oder ein jeder Grad könne vergrössert werden. Wenn also Gott seine Vollkommenheiten in einem Grade besässe, so müßte er können grösser werden, und das sey doch unmöglich. Allein das erste nimt man wieder ohne Grund an. Es ist falsch, daß ein jeder Grad vermehret werden könne, und also fällt auch diese Schwierigkeit weg. Wir sehen hier in einem Beyspiele, was man sich selbst für Schwierigkeiten in andern Wissenschaften verursacht, wenn man, die ersten Begriffe der menschlichen Erkentniß, in der Ontologie nicht recht entwickelt; und daß man sich im Gegentheil, durch eine gründliche und aufgeklärte Ontologie, den Weg durch alle andere Wissenschaften vortreflich bahne. Zugleich können wir hier, einen störrischen Eigensin mancher Gelehrten, bemerken. Wenn sie eine Sache erklärt oder definirt haben, und sie finden hernach, daß ihre Erklärung sich auf gewisse Fälle, die unter den erklärten Begrif gehören, nicht anwenden lasse; so solten sie daraus schliessen, daß ihre Erklärung falsch sey. Allein das thun sie nicht, sondern sie widersprechen lieber dem gesunden Menschenverstande, und behaupten die seltsamsten Dinge, wie das Beyspiel dieses Absatzes bestätiget.

§. 871.

Aus diesen Untersuchungen läßt sich nunmehr beurtheilen: ob und wie ferne Gott abgebildet werden könne? Es komt hier alles darauf an, was man durch die Bilder oder Abbildungen einer Sache versteht. Und da wird dieses Wort, in einer doppelten Bedeutung, genommen. Einmal versteht man, durch das Bild einer Sache, ein Zeichen der Figur oder Gestalt derselben; oder dasjenige, woraus man erkennen kan, was für eine Figur und Gestalt die abgebildete Sache habe. Wenn man auf diese Art ein Bild von einem Dinge verfertiget, oder dasselbe abbildet; so ahmt man, wie ein Maler, die Figur desselben nach, und man verfertiget etwas, welches eben eine solche Figur und Gestalt hat, als die abgebildete Sache. Da nun Gott gar keine Figur und Gestalt hat §. 869. so sind alle

Ab-

Abbildungen Gottes in diesem Verstande unmöglich, und verursachen einen falschen Begrif von Gott. Wir müssen uns demnach in acht nehmen, daß wir uns Gott unter keiner uns bekanten Figur und Gestalt vorstellen, z. E. in einer menschlichen Gestalt, oder in der Gestalt eines Sterns, eines Thiers u. s. w. zumal da wir uns alle Dinge, die eine uns bekante Figur haben, nothwendig als endlich und eingeschrenkt vorstellen müssen. Zur Erläuterung dieser Sache kan man die Frage aufwerfen: was man von den Bildern in den Kirchen zu halten habe? Ein iedweder sieht, daß die Bilder von Christo, den Heiligen, und den biblischen Historien hieher gar nicht gehören; und wenn sie nicht angebetet und zum Aberglauben gemißbraucht werden, so ist es so weit entfernt, daß sie verworfen werden müßten, daß sie vielmehr sehr gute Dienste leisten, indem sie uns die abgebildeten Sachen ins Gemüth bringen. Und derjenige, der solche Kirchenbilder überhaupt bestürmt, handelt lächerlich, und aus einem blinden Secteneifer. Allein, die Bilder der Gottheit selbst, sind durchaus verwerflich. Man könte sie zwar, als hieroglyphische Figuren von Gott und seinen Vollkommenheiten, vertheidigen; allein der Schade, den sie verursachen, ist allemal grösser, als ihr Nutzen. Die meisten Menschen werden dadurch verleitet, Gott eben die Gestalt beyzulegen, welche sie in dem Bilde gewahr werden; und man kan zuversichtlich sagen, daß die meisten Christen sich Gott den Vater als einen alten Mann vorstellen, weil er in den Bilderbibeln und Kirchen dergestalt abgebildet zu werden pflegt. Vielleicht ist das Heydenthum daher entstanden, daß man Gott, seine Weisheit, seine Gerechtigkeit u. s. w. unter verschiedenen hieroglyphischen Figuren abgebildet, und daß man endlich entweder diese Figuren selbst für Gottheiten gehalten, oder eine iedwede derselben für eine Abbildung einer besondern Gottheit angesehen hat. Gott hat daher so ernstlich und nachdrücklich, in dem zweyten Gebote, alle Bilder von sich verboten.

§. 872.

Zum andern aber verſteht man, durch das Bild einer Sache, manchmal eben dasjenige, was man auch ſonſt ein Ebenbild einer Sache nent, oder Etwas, welches der Sache recht merklich und in einem hohen Grade ähnlich iſt. So wird ein Kind ein Ebenbild ſeines Vaters genent, wenn es recht merklich ſo ausſieht, als ſein Vater. Ein Ebenbild Gottes iſt alſo ein jedes Ding, in ſo ferne, zwiſchen ihm und Gott, eine vorzügliche und gröſſere Aehnlichkeit angetroffen wird. Nun ſind alle mögliche Dinge Gott ähnlich, und zwar in ſo ferne ſie vollkommen ſind. Denn in Gott ſind alle Vollkommenheiten. Folglich kan kein Ding Gott ähnlich ſeyn, als in ſo ferne es vollkommen iſt; und in ſo ferne ein Ding vollkommen iſt, in ſo ferne iſt es gewiß Gott ähnlich. Allein weil, dieſe Aehnlichkeit aller möglichen Dinge mit Gott, keine vorzügliche und gröſſere Aehnlichkeit iſt: ſo werden nur diejenigen Dinge, die vollkommener ſind als andere, in Abſicht ihrer vorzüglichen Vollkommenheit, Ebenbilder Gottes genent. Und je vollkommener ein Ding iſt, ein deſto gröſſeres Ebenbild Gottes iſt es. Der erſte Grundſaz der practiſchen Weltweisheit, den die Weltweiſen annehmen: mache dich ſelbſt durch alle deine freye Handlungen vollkommener, iſt alſo eben ſo viel, als wenn man ſagt: werde immer ein gröſſeres Ebenbild Gottes. Und wer kan dawider, mit Grunde, etwas einwenden? Wenn man alſo nach dieſem Begriffe urtheilt, ſo kan man diejenigen endlichen Dinge leicht beſtimmen, welche das Ebenbild Gottes an ſich tragen, und vorzüglich nach Gottes Bilde eingerichtet ſind. 1) Die beſte Welt im Ganzen betrachtet iſt, unter allen möglichen endlichen Dingen, dasjenige, welches das gröſte Ebenbild Gottes iſt, oder welches Gott ähnlicher iſt, als alle übrige mögliche endliche Dinge. Denn ſie iſt, unter allen endlichen Dingen, das allervollkommenſte §. 427. und wenn ein endlicher Geiſt, oder irgends ein anderes endliches Ding, noch ſo vollkommen iſt, ſo kan es doch unmöglich ſo vollkommen

ſeyn,

seyn, als die ganze beste Welt. Folglich ist, die ganze beste Welt, der beste Abdruck, und der vollkommenste Abglanz der göttlichen Vollkommenheit, der ausser Gott möglich ist. 2) Die Theile der Welt sind entweder Substanzen oder Accidenzien §. 360. Da nun Gott kein Accidenz, sondern eine Substanz ist §. 860. so ist, zwischen Gott und den endlichen Substanzen, eine grössere Aehnlichkeit, als zwischen Gott und den Accidenzien. Folglich sind die endlichen Substanzen ein grösseres Ebenbild Gottes, als ihre Accidenzien. Dazu komt noch, daß eine iedwede endliche Substanz vollkommener ist, als ihre Accidenzien: weil, die Vollkommenheit eines Accidenz, zugleich eine Vollkommenheit der Substanz ist, in welcher es angetroffen wird, welche überdis noch mehr Realitäten besitzt. 3) Unter allen endlichen Substanzen sind diejenigen, welche Geister sind, vollkommener, als die übrigen §. 370. 371. 372. 373. Folglich tragen sie vorzüglich, vor denen übrigen endlichen Substanzen, das Ebenbild Gottes an sich; zumal da wir balde erweisen werden, daß Gott auch ein Geist sey, und daß er also denen endlichen Geistern in einem viel höhern Grade ähnlich sey, als den übrigen endlichen Substanzen. 4) Unter den endlichen Geistern sind die höhern Geister, oder welche mehr Verstand haben, vollkommener, als die niedrigern §. 790. und sie sind also ein grösseres Ebenbild Gottes, als die letztern. Und unter den höhern sind die höchsten, oder, welche den grösten Verstand haben, das gröste Ebenbild Gottes; zumal da bald erwiesen werden wird, daß Gott selbst den allergrösten Verstand habe. Da nun Weisheit und Klugheit Vollkommenheiten des Verstandes sind, so gehören sie zu dem Ebenbilde Gottes in den endlichen Geistern. Je mehr also ein Mensch seinen Verstand verbessert, je mehr vernünftige Erkentniß und wahre Gelehrsamkeit er besitzt, je weiser und klüger er ist, ein desto grösseres Ebenbild Gottes ist er. Wie abgeschmackt und untheologisch denken demnach die andächtigen Feinde der Gelehrsamkeit, und der Verbesserung der menschlichen Ver-

nunft! 5) Unter den höhern Geistern sind die guten, glückseligen und heiligen Geister ein grösseres Ebenbild Gottes, als die bösen; weil sie vollkommener sind als diese, und weil Gott selbst der allerheiligste und glückseligste Geist ist §. 790. 838. Folglich erfodert, das Ebenbild Gottes in den endlichen Geistern und Menschen, daß sie sich so viel als möglich von allen Unvollkommenheiten, und sonderlich von dem moralischen Uebel und allen Sünden, entfernen. Hieraus erhellet demnach, daß der Gedanke mancher Gottesgelehrten in gewisser Absicht falsch sey, wenn sie behaupten, daß dieses ein Vorzug der Menschen vor allen übrigen Creaturen sey, daß sie nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden. Es ist wahr, man kan es wenigstens mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der Mensch auf dem Erdboden das einzige Geschöpf sey, welches vorzüglich nach dem Bilde Gottes geschaffen worden. Allein in der ganzen Welt gibt es gewiß Creaturen, welche ebenfals ein Ebenbild Gottes sind, und zwar in einem noch höhern Grade, als der Mensch. Es kan auch seyn, daß das Ebenbild Gottes in dem Menschen, in manchen Stücken, von dem Ebenbilde Gottes in andern Creaturen verschieden ist, und daß die heilige Schrift auf diese Unterscheidungsstücke vornemlich sehe. Und da sie überhaupt nicht zur Absicht hat, uns eine ausführliche Nachricht, von der Schöpfung anderer endlichen Geister ausser den Menschen, zu geben: so schweigt sie auch mit Recht von dem Ebenbilde Gottes in andern Creaturen stille, wenn sie die Schöpfung der Welt erzehlt.

§. 873.

Hier ist es nöthig, von einem Irrthume zu handeln, vor welchem sich die meisten Menschen in acht nehmen können, und welcher die ganze Erkentniß Gottes vergiftet. Man nent diesen Irrthum den **Anthropomorphismus**, und man schreibt vermöge desselben Gotte Unvollkommenheiten zu. Es ist dieses offenbar ein Irrthum, weil Gott gar keine Unvollkommenheiten hat, und haben kan §. 818.

Es

Es ist also hier nicht so wol nöthig, diesen Irrthum zu widerlegen, als vielmehr zu zeigen, wie er entsteht, und wie er vermieden werden muß. Die Erfahrung lehrt, daß die Begriffe von den menschlichen Accidenzien, von den menschlichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, unsere allerersten Begriffe sind, woraus wir alle unsere Begriffe von allen übrigen Dingen herleiten. Folglich kan man sagen, daß wir gewohnt sind, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten anderer Dinge uns so vorzustellen, als sie in uns angetroffen werden; und daß wir uns von einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit gar keinen Begrif machen können, wenn wir nicht selbst eine Vollkommenheit und Unvollkommenheit besitzen, die ihr ähnlich ist. Ist es nicht wahr, daß wir z. E. denken, der Verstand anderer Geister sey völlig eben so beschaffen, als der unsrige? Daher komts nun, daß wir, beynahe auf eine nothwendige Art, uns in Gott menschliche Unvollkommenheiten vorstellen, oder uns ihn als einen Menschen vorstellen. Und deswegen wird dieser Irrthum eben mit einem solchen griechischen Worte benent, welches eine Gleichförmigkeit mit dem Menschen anzeigt. Und er ist von doppelter Art. Erstlich ein gröberer **Anthropomorphismus**, wenn man Gott eine Figur und Gestalt zuschreibt. Das Heydenthum kan überhaupt hieher gerechnet werden, samt dem Irrthume, vermöge dessen man Gott eine menschliche Gestalt zuschreibt, und das ist ohne Widerrede unrecht §. 871. Unterdessen scheint dieser Irrthum, bey den meisten Menschen, unvermeidlich zu seyn. Es gehört dazu ein scharfsinniger metaphysischer Kopf, wenn man ein Ding ohne Ausdehnung und Figur denken will. Folglich können sich die meisten Menschen Gott nicht anders vorstellen, als in einer Gestalt. Und da die Menschen ihre eigene Gestalt aus Eigenliebe für die beste halten, so ist es ganz natürlich, daß wir uns Gott mit einer menschlichen Gestalt vorstellen. Cicero behauptet dieses in seinen philosophischen Schriften so gar im Ernste, und durch einen förmlichen Beweis. Und

ein gewisser Franzose behauptet meines Erachtens mit Recht, daß, wenn z. E. die Hunde Verstand hätten, und einen Gott glaubten, so würden sie sich denselben in der Gestalt eines Hundes vorstellen, weil sie aus Eigenliebe ihre eigene Gestalt für die schönste, beste und bequemste halten würden. Zu diesem groben Anthropomorphismus werden die Menschen, durch die Bilder Gottes, mit Gewalt verleitet, und es ist nicht gut, daß man den Kindern gemalte und geschnitzte Bilder zeigt, und dabey sagt: das ist der liebe Gott. Unterdessen, wenn ein Mensch Gott eine Gestalt beylegt, und übrigens ihm alle göttliche Vollkommenheiten in seinen Gedanken zuschreibt, so kan ihm dieser Irrthum nichts sonderliches schaden. Was soll man aber thun, um Leute vor diesem Irrthume zu bewahren, welche unmöglich was anders denken können, als was eine körperliche Gestalt hat? Gott gibt uns dazu die Anweisung in dem andern Gebote. Man überzeuge diese Leute, daß sie sich Gott unter keiner uns bekanten Gestalt vorstellen dürfen, und daß sie sich seine Substanz als ein unsichtbares Wesen vorstellen müssen, von dem sie sich weiter keinen Begrif machen müssen, als daß er Allmacht, Weisheit, Güte, und alle übrige Vollkommenheiten, von denen sie sich Begriffe zu machen im Stande sind, im höchsten Grade besitze.

§. 374.

Zum andern ist dieser Irrthum auch ein feiner oder subtiler **Anthropomorphismus**, wenn man Gott andere Unvollkommenheiten der endlichen Dinge z. E. der Menschen, ausser der Gestalt, zuschreibt. Als wenn man denkt, Gott überlege eine Sache so wie wir Menschen, er stelle nach dieser Ueberlegung eine Wahl an, er ändere seine Rathschlüsse, er zürne wie wir Menschen u. s. w. Dieser Irrthum ist eben so häufig, und so schwer zu vermeiden, als der vorhergehende. Die scharfsinnigsten Gottesgelehrten können sich kaum davor in acht nehmen, und die frömsten Leute behandeln Gott in ihren Gebeten wie einen Menschen, der wozu bewogen werden kan. Es ist leicht zu begrei-

greifen, woher dieser Irrthum so sehr häufig ist. Alle unsere Begriffe, die wir uns von Gott und seinen Vollkommenheiten machen, samt den Ausdrucken derselben, sind von endlichen Dingen entlehnt, und stellen uns viel unvollkommenes zugleich vor. Sie selbst sind endliche Accidenzien, und enthalten viel Unvollkommenheit. Da es nun ganz natürlich ist, daß wir, die Gegenstände unserer Begriffe, eben so beschaffen zu seyn glauben, als unsere Begriffe von denselben beschaffen sind: so ist es beynahe unvermeidlich, daß wir Gott Unvollkommenheiten zuschreiben. Vor diesem Irrthum kan man sich nur in acht nehmen, wenn man genau achtung gibt, ob man gleichnißweise von Gott denke und rede oder nicht, und wenn man in dem ersten Falle, alles Unvollkommene in unsern Begriffen, von Gott absondert §. 851. Folglich kan man es als eine Lästerung ansehen, wenn manche Feinde der Gottesgelahrheit sagen, daß die ganze theologische Erkentniß der Menschen, am gelindesten davon zu reden, ein feiner Anthropomorphismus sey, und es sey also besser, von Gott gar nichts zu denken und zu sagen. Freylich verdient, die theologische Erkentniß der meisten Menschen, diesen Namen. Allein, man kan auch nicht sagen, daß dieser Irrthum allemal sehr schädlich sey. Es ist ofte besser, die Wahrheit mit Irrthümern untermengt zu erkennen, als sie gar nicht zu erkennen. So ist es zu der Glückseligkeit der Menschen viel besser, daß sie sich die Rathschlüsse Gottes als veränderlich vorstellen, und zugleich glauben, daß sie die besten sind: als daß sie von den Rathschlüssen Gottes gar nichts wissen, und die Begebenheiten der Welt als von Gott unabhängig sich vorstellen. In dem letzten Falle fällt alles Vertrauen auf Gott, alles Gebet, und alle Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung weg.

§. 875.

Man kan den theologischen **Materialismus** mit Recht als eine Art des Anthropomorphismus ansehen, indem er derjenige Irrthum ist, vermöge dessen man Gott

für

für kein einfaches, sondern für ein zusammengesetztes Ding hält, mithin auch für ein ausgedehntes, materielles und körperliches Wesen. Weil Gott, um seiner Unveränderlichkeit und Unendlichkeit willen, einfach ist §. 862. so ist es seiner höchsten Vollkommenheit zuwider, wenn man ihn für eine Materie hält, und solte dieselbe übrigens auch noch so fein, zart und vollkommen seyn. Wir haben also nicht nöthig, diesen Irrthum weiter zu widerlegen, sondern wir wollen nur zwey Anmerkungen machen. Einmal ist es wol unleugbar, daß die allermeisten Menschen theologische Materialisten sind. Die Ungelehrten sind es ohnedem auf eine nothwendige Art, weil dieselben nicht im Stande sind, sich einen reellen Begrif von einem einfachen Dinge zu machen. Sie müssen also entweder Gott gar nicht denken, oder sie müssen sich denselben als was Materielles vorstellen. Und selbst, die meisten Gottesgelehrten und Weltweisen, denken eben so. Die Alten sagen zwar, Gott sey ein Geist; aber sie verstehen durch einen Geist die allerfeinste Materie, das allersubtileste Feuer. Folglich kan man sagen, daß die Lehre von der einfachen Beschaffenheit Gottes eine neue Lehre der spätern Zeiten sey, welche noch dazu wenig wahre Anhänger hat. Vielleicht ist unter den alten Weltweisen Pythagoras derjenige, welcher sie richtig behauptet hat, indem er Gott eine Monas nent, welches eben so viel heist, als eine einfache Substanz. Zum andern ist, der theologische Materialismus, auch gar kein gefährlicher und schädlicher Irrthum, wenn er nur sonst mit keinen andern Irrthümern zufälliger Weise verbunden ist. Wenn ein theologischer Materialist nur Gott keine eingeschrenkte Figur und Gestalt beylegt, und ihm übrigens alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten zuschreibt, so hat sein Irrthum nichts zu bedeuten. Wolte man sagen, ein materieller Gott sey doch ein Unding, und folglich sey der Materialist in der That ein Atheiste: so setzt man voraus, daß alle diejenigen in der That Atheisten sind, die sich einen falschen Begrif von Gott machen. Allein, alsdenn müßten alle Menschen

Athe-

Atheisten seyn, weil niemand so tollkühn seyn und sagen wird, daß er sich gar keinen falschen Begrif von Gott mache. Wenn nur ein theologischer Materialist, mit Aufrichtigkeit seines Herzens, eine materielle Gottheit für möglich und würklich hält, und ihr alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten zuschreibt: so kan er so from seyn, als irgends ein Mensch seyn kan, und er kan also zeitlich und ewig bey seinem Irrthume glückselig werden. So sanft ist, das Schicksal der Menschen, bey ihren Irrthümern! Diejenigen Irrthümer, die am schwersten zu vermeiden sind, schaden uns am wenigsten. Es ist also nicht der Mühe werth, wider den theologischen Materialismus in einen ketzermacherischen Eifer zu gerathen.

Es ist nur ein einziger Gott möglich und würklich.

§. 876.

Diejenigen Gelehrten, welche, den Satz des Unterschiedes aller ausser einander befindlichen Dinge, nicht kennen und annehmen, sind nicht im Stande, auf eine deutliche und unumstösliche Art, aus der Vernunft zu erweisen, daß nur Ein Gott möglich und würklich sey. Es haben zwar einige geschlossen: weil nur eine einzige Welt würklich ist, und diese einzige Welt ganz aus Einem Gotte erkant werden kan, so ist kein Grund vorhanden, warum man mehr als einen Gott annehmen wolte, und es gibt also nur Einen Gott. Allein man kan, wider diesen Beweis, verschiedenes einwenden. Einmal erhellet daraus höchstens nur, daß nur Ein Gott nöthig sey; allein es muß erwiesen werden, daß nur ein einziger Gott möglich sey. Zum andern könte man sagen, daß, da eine andere als diese Welt würklich seyn könte, auch alsdenn ein anderer Gott würklich seyn könte, und das ist auch unmöglich. Und drittens könte man sagen, daß, da wir nicht alles in dieser Welt kennen, vielleicht manches in derselben angetroffen werden könne, welches aus dem einzigen Gott nicht erkant werden kan.

kan. Folglich erhellet daraus, daß nur eine einzige Welt würklich ist, nicht deutlich genug, daß auch nur Ein Gott würklich sey. Doch wir wollen andere dafür selbst sorgen lassen, wie sie ihre Beweise einzurichten für gut befinden. Wenn wir hier als ausgemacht annehmen, daß alle ausser einander befindlichen Dinge innerlich von einander unterschieden, und also einander unähnlich und ungleich sind §. 208. 209. 210. 211. so ist es sehr leicht zu erweisen, daß mehrere Götter nicht nur nicht würklich, sondern auch schlechterdings unmöglich sind. Denn wenn mehrere Götter wären, so wären mehrere unendliche Substanzen möglich und würklich §. 814. Alle Substanzen sind ausser einander befindlich §. 154. 181. Folglich müßten mehrere Götter ausser einander möglich und würklich seyn, und sie müßten also innerlich von einander unterschieden seyn. Mithin müßte in dem einen Gotte eine innerliche Bestimmung seyn, die in dem andern nicht wäre §. 200. Diese wäre entweder eine Realität, oder eine Verneinung §. 48. Ist sie das erste, so würde der Gott, welcher dieselbe nicht hätte, nicht alle Realitäten haben, und also ist er kein Gott §. 816. Ist sie das andere, so hat der Gott, in welchem sie befindlich ist, eine Verneinung, und er kan also kein Gott seyn, weil in dem wahren Gotte gar keine Verneinung seyn kan §. 818. Folglich sind, mehrere Götter, schlechterdings unmöglich. Dieser Beweis wird dadurch noch ungemein bestärkt, wenn man bedenkt, daß ein Ding, dem auch nur eine einzige Realität fehlt, eingeschrenkt ist, und also keine einzige göttliche Vollkommenheit haben kan, weil es sonst alle übrigen zugleich haben müßte §. 855. Wider diesen Beweis kan nur, ein doppelter Einwurf, gemacht werden. Einmal könte man sagen, daß der Gott, dem eine Realität fehlt, die der andere besitzt, an deren stat eine andere haben könte, die eben so gut ist, und eben so einen grossen Werth besitzt. Allein alsdenn würden beyde Götter nicht alle Realitäten ohne Ausnahme besitzen, und folglich wäre keiner von beyden der wahre Gott. Diejenigen, welche

nicht

nicht ohne Einschrenkung annehmen, daß Gott alle Realitäten besitze, die mögen sehen, wie sie diesen Einwurf beantworten. Zum andern könte man sagen: wir hätten ja selbst erwiesen, daß alle Realitäten in einem Subiecte zusammen genommen keinen Widerspruch verursachen. Wenn man sie nun noch einmal in einem andern Subjecte zusammen nehme, so entstehe abermals kein Widerspruch. Und so könne man unendlich viele allervollkommenste Subjecte denken, die möglich, und nach unserer eigenen Art zu demonstriren würklich seyn §. 824. 825. Folglich seyn viele Götter möglich, und würklich. Allein nach unsern Grundsätzen ist es zwar möglich, wenn man alle Realitäten in einem einzigen Subjecte annimt. So bald man sie aber insgesamt noch einmal, in einem andern ausser dem ersten befindlichen Subjecte, gedenken will, so bald fällt man in einen Widerspruch, und denkt was unmögliches. Aus unserm Beweise erhellet also nicht nur, daß ausser Einem Gotte nicht mehr Götter würklich sind, sondern daß auch nicht mehrere möglich sind.

§. 877.

Der Irrthum, welcher der vorher erwiesenen Wahrheit entgegen gesetzt ist, heist die **Vielgötterey**, vermöge welcher ein Mensch viele ausser einander befindlichen Götter annimt. Wir dürfen diesen Irrthum nicht weiter widerlegen, weil seine Ungereimtheit schon hinlänglich aus dem vorhergehenden Beweise erhellet. Man muß ihn aber, von zweyerley, unterscheiden. Einmal von der **Abgötterey**, vermöge welcher man einem Dinge, welches nicht wahrer Gott ist, einen göttlichen Dienst leistet. Die Abgötterey ist ein moralischer Fehler, und seine Untersuchung gehört in die Sittenlehre. Es ist wahr, aus der Vielgötterey entsteht allemal auch die Abgötterey, es mögen nun alle Götter, die ein Mensch annimt, falsche Götter seyn, oder einer derselben mag nur der wahre Gott seyn. Allein nicht ein iedweder Abgötter, und Götzendiener steckt, seiner Theorie nach, in dem Irrthume der Vielgötterey. In der

Sit-

Sittenlehre wird erwiesen, daß z. E. ein Mensch, welcher sich selbst mehr liebt als Gott, in der That der Abgötterey schuldig sey, und ein solcher Mensch kan in der That nur einen einzigen Gott glauben. Zum andern ist, die Vielgötterey, noch von dem Heydenthume unterschieden. Das letzte besteht darin, wenn man, neben dem einzigen wahren Gotte, solche Wesen göttlich verehrt, von denen man glaubt, daß sie von dem wahren Gotte als Bediente gebraucht werden, durch welche er die Welt regiert, wie z. E. die Lehre von den Heiligen im Pabstthume nichts anders, als das alte Heydenthum unter christlichen Namen, ist. Ein Heyde kan allerdings auch der Vielgötterey beschuldiget werden, wenn er die Untergottheiten in den Rang der obersten Gottheit erhöhet. Allein das thut ein Heyde nicht nothwendig. Diejenigen Christen, welche, aus den drey Personen der Gottheit, drey ausser einander befindliche Substanzen machen, und die Menschheit Christi vergöttern, sinken offenbar in den Irrthum der Vielgötterey. Ja, sehr viele Christen verwandeln, die Engel und Teufel, in Gottheiten. Wenn man aus der Erfahrung gelernt hat, zu was für abscheulichen Irrthümern, Lastern und Aberglauben, das menschliche Geschlecht, durch die Vielgötterey, verleitet worden: so wird man ohne weitere Untersuchung, die Gefährlichkeit und Abscheulichkeit der Vielgötterey, einsehen. Wenn ein Mensch sich nicht, bis zu dem wahren Begriffe von einem allervollkommensten Dinge, in die Höhe schwingen kan; so kan er gar leicht eine Menge solcher Dinge für würklich halten, deren ein iedwedes den Grad der Vollkommenheit besitzt, den er zu einer Gottheit für hinlänglich hält. Und ich habe schon oben gezeigt, wie, aus den anfangs gut gemeinten Abbildungen der verschiedenen Vollkommenheiten Gottes, die Vielgötterey entstehen können.

§. 878.

Da nun der Gott, dessen Möglichkeit und Würklichkeit wir bisher untersucht haben, dergestalt Ein Gott ist, daß ausser ihm kein anderes Ding möglich und würklich ist,

wel-

welches ebenfals mit Recht ein Gott genent werden könte: so ist dieser unser Gott ein einziger Gott §. 77. und zwar ist er, im allerhöchsten und vorzüglichsten Grade, ein einziges Ding §. 817. und das will folgendes sagen. 1) Gott besitzt die allergröste Einheit und Grösse §. 840. 870. dergestalt, daß in ihm die allermeisten und gröstten Realitäten, auf eine schlechterdings unzertrenliche Art, mit einander vereiniget sind: denn in einem ie höhern Grade ein Ding ein einziges genent werden soll, desto grösser muß seine Einheit seyn §. 77. 2) Gott ist verschieden von allen andern möglichen Dingen: denn von ie mehrern Dingen ein Ding verschieden ist, in einem desto höhern Grade ist es ein einziges Ding §. 77. Ausser Gott ist kein Ding möglich, welches auch Gott seyn könte. Ein iedes endliches Ding hat seines Gleichen. Der Begrif Gottes aber ist weder eine Gattung, noch eine Art der Dinge, und folglich kan Gott kein anderes Ding neben sich haben, welches mit ihm von einerley Art seyn könte. Folglich ist er der einzige in seiner Art, wie man zu reden pflegt. 3) Gott ist verschieden auch von allen andern Dingen, welche die gröstten und besten in ihrer Art sind, z. E. von der besten Welt und ihrer Natur, und von den gröstten endlichen Geistern, dergestalt, daß kein anderes Ding, welches auch das beste in seiner Art ist, ein Gott genant zu werden verdient: denn von ie grössern Dingen ein Ding verschieden ist, in einem desto höhern Grade ist es ein einziges Ding §. 77. 4) Gott ist, von allen andern möglichen Dingen, durch die allermeisten Unterscheidungsstücke, oder auf die mannigfaltigste Art, oder in Absicht auf alle seine Bestimmungen, unterschieden, dergestalt, daß er keine einzige seiner Bestimmungen, so wie sie in ihm ist, mit irgends einem andern Dinge gemein hat: denn ie mannigfaltiger der Unterschied eines Dinges von andern ist, in einem desto höhern Grade ist es ein einziges Ding §. 77. Eine iedwede innerliche Bestimmung Gottes ist, eine unendliche Realität §. 854. und eine solche Realität kan in keinem andern möglichen Dinge stat finden,

weil es widrigenfals ein wahrer Gott seyn müßte §. 855. Ja selbst, in seinen Verhältnissen gegen andere Dinge, ist er von allen andern möglichen Dingen unterschieden, indem es unmöglich ist, daß zwischen zwey endlichen Dingen ein solches Verhältniß stat finden könne, als zwischen Gott und den endlichen Dingen. Z. E. Gott verhält sich zu allen möglichen Dingen als die Quelle ihrer Möglichkeit, und welches endliche Ding kan sich gegen andere Dinge eben so verhalten? Ja in dem Folgenden wird dieses, durch noch mehrere Beyspiele, bestätiget werden. Folglich ist, in allen unendlich vielen innerlichen und äusserlichen Merkmalen Gottes, etwas, wodurch er von allen andern möglichen Dingen, einzeln und zusammengenommen, unterschieden ist. 5) Gott ist von allen andern möglichen Dingen im höchsten Grade und unendlich unterschieden, und zwar in einem iedweden seiner Unterscheidungsstücke: denn ie grösser der Unterschied eines Dinges von andern ist, in einem desto höhern Grade ist es ein einziges Ding §. 77. Zwischen einem iedweden andern möglichen Dinge und zwischen Gott ist ein wahrhaftig unendlicher Unterschied, und zwar in Absicht auf eine iedwede seiner äusserlichen und innerlichen Vollkommenheiten. Z. E. zwischen dem Verstande Gottes und dem Verstande aller endlichen Geister, ist ein unendlicher Abstand und Unterschied. So muß man sich diese Vollkommenheit Gottes vorstellen, wenn man es sich auf eine ihm würdige Art denken will, daß er im allerhöchsten Grade ein einziges Ding sey.

§. 879.

Wenn wir diese wichtige göttliche Vollkommenheit noch genauer einsehen wollen, so müssen wir noch bemerken: 1) daß vermöge derselben noch nicht genung ist, wenn man sagt, daß kein Ding ausser Gott möglich ist, welches beynahe ihm gänzlich ähnlich ist. Sondern man muß behaupten, daß kein Ding, und wenn es auch übrigens das vollkommenste seiner Art seyn solte, möglich sey, welches eine solche Aehnlichkeit mit Gott haben könte, vermöge welcher

cher keine wahrhaftig unendliche Unähnlichkeit zwischen ihm und Gott übrig bliebe. Zwischen Gott, und allen möglichen Dingen, ist eine unendlich grosse und mannigfaltige Unähnlichkeit. Folglich kan ein endliches Ding ewig in seiner Aehnlichkeit mit Gott zunehmen, ohne daß seine Unähnlichkeit mit Gott nach Millionen Jahren merklich solte vermindert seyn, dergestalt, daß man endlich in derselben das Ende solte absehen können. 2) Es ist noch nicht genung, wenn man sagt: daß kein Ding ausser Gott möglich sey, welches beynahe gänzlich ihm gleich seyn solte. Sondern man muß vielmehr sagen, daß kein Ding, und wenn es auch das gröste in seiner Art wäre, möglich sey, welches eine solche Gleichheit mit Gott haben solte, vermöge welcher keine wahrhaftig unendliche Ungleichheit zwischen Gott und ihm übrig bliebe. Zwischen Gott und allen endlichen Dingen ist, und bleibt nothwendig eine unendlich grosse Ungleichheit. Ein endliches Ding mag noch so groß seyn, seine Grösse ist immer eingeschrenkt. Und wenn man sie Millionenmal nimt, und diese Summe wiederum Millionenmal, so komt doch allemal eine endliche Grösse heraus. Und folglich mag ein endliches Ding ewig in seiner Realität wachsen, es kan doch niemals zwischen seiner Grösse und der Grösse Gottes eine Gleichheit entstehen, und man kan sie niemals als einen Theil betrachten, der einige mal zu sich selbst genommen der Grösse Gottes gleich werden könte. 3) Durch diese Vollkommenheit Gottes aber wird nicht geleugnet, daß in Gott selbst unendlich viele und grosse Realitäten angetroffen werden, welche, ihrer unendlichen Uebereinstimmung, Aehnlichkeit und Gleichheit ohnerachtet, dennoch auf eine reelle und unendliche Art von einander verschieden sind §. 841. Denn alle seine Realitäten sind unendlich, und unendliche Dinge sind einander unendlich ähnlich und gleich. Demohnerachtet aber können sie auch, in Beziehung auf einander, unendlich verschieden seyn, weil sonst alle Realitäten völlig einerley wären. Wie sehr wird, der Begrif von dem wahren Gotte, durch diese Betrach-

tung erhöhet! Und wie sehr muß nicht der Begrif von ihm, von allen übrigen Begriffen, abgesondert und unterschieden werden, wenn er Gott anständig werden soll!

Die Selbstständigkeit Gottes.

§. 880.

Die Selbstständigkeit Gottes wird auch, seine **Unabhänglichkeit** von allen ausser ihm befindlichen Dingen, von der Welt und allen ihren Theilen, genent, und sie muß von der Substantialität Gottes noch unterschieden werden. Weil Gott selbstständig ist, so muß er freylich auch vor sich bestehen, oder eine Substanz seyn; allein es kan ein Ding eine Substanz seyn, und doch keine Selbstständigkeit haben, wie z. E. die endlichen Substanzen. Gott ist eine Substanz, in so ferne er nicht in einem von ihm verschiedenen Dinge, als in seinem Subjecte, wie ein Prädicat desselben würklich ist, und in so ferne seine Würklichkeit nicht eine Bestimmung eines andern Dinges seyn kan. Allein wir nennen ihn selbstständig, in so ferne er keine Ursachen ausser sich hat; oder in so ferne, der hinreichende Grund seiner Würklichkeit, nicht ausser ihm angetroffen wird, sondern in ihm selbst. Da nun, das nothwendige und unendliche Ding, zugleich selbstständig ist §. 238. Gott aber nothwendig und unendlich ist §. 845. 853. und den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit in sich selbst hat §. 834. 863. so ist er auch selbstständig. Gott steht durch seine eigene Grösse, und er wird nicht von aussenher getragen, und in seinem Daseyn unterstützt. Wir Menschen, und andere endliche Dinge, müssen beständig ringsherum von aussen her unterstützt werden. Die Luft, die wir in uns ziehen, und alle um uns her befindlichen Dinge, unterhalten uns in unserer Würklichkeit, und wenn alles um uns her über den Haufen fiele, so würden wir von selbst in unser Nichts nachstürzen. Gottes Würklichkeit aber ist in ihm allein so fest gegründet, daß, wenn alles ausser ihm vernichtet würde, er dennoch vor wie nach aufs voll-

vollkommenste und unwandelbarste würklich bleiben würde; und daß, wenn auch ausser ihm unendlich viele Dinge würklich sind, dennoch keins derselben, eine Ursach und Stütze seiner Würklichkeit, weder ist noch seyn kan. Denn alles, ausser Gott, ist endlich und zufällig. Die Würkungen eines endlichen Dinges sind nothwendig endlich und zufällig §. 255. Folglich, wenn Gott ausser sich Ursachen hätte, so müßte er endlich seyn, und das ist unmöglich. Folglich hanget Gott nicht nur nicht würklich von Ursachen ausser sich ab, sondern er kan auch unmöglich von irgends einer Ursache ausser sich abhangen. Daher ist er auch, die schlechterdings erste Ursach aller seiner Würkungen §. 241. Denn wäre er irgends in einem Falle eine Zwischenursach, so müßte er selbst wieder eine Ursach ausser sich haben, und das ist seiner allervollkommensten Selbstständigkeit zuwider. Man kan es also mit Recht als einen göttlichen Namen ansehen, wenn Gott von manchen schlechtweg die erste Ursach genent wird, zumal da in dem Folgenden erwiesen werden wird, daß alle andere Ursachen nur Zwischenursachen sind, indem sie insgesamt von Gott abhangen.

§. 881.

Wenn man sich, von der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit Gottes, einen völlig richtigen Begrif machen will: so muß man sich überzeugen, daß Gott auf keinerley Weise, in Absicht auf seine innerlichen Bestimmungen, leiden und sich leidentlich verhalten kan. Denn wenn irgends eine seiner innerlichen Realitäten ein Leiden seyn könte, so müßte der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit nicht in Gott selbst, sondern in andern Dingen ausser ihm angetroffen werden §. 164. Folglich würde er in so ferne, Ursachen seiner Würklichkeit, ausser sich haben §. 235. und das ist, seiner höchsten Selbstständigkeit, zuwider §. 880. Und da alle Ursachen ausser Gott endliche Dinge sind, so würde ein Leiden in ihm etwas Endliches seyn, wie ich in dem vorhergehenden Absatze gezeigt habe. Es hätte also Gott innerliche Realitäten, welche nicht unendlich wären,

und das ist schlechterdings unmöglich §. 854. Folglich ist Gott eine Substanz, welche gar nicht leiden kan. Kan er nicht leiden, so kan auch nichts ausser ihm in ihn würken, und in ihm einen Einfluß haben, es mag nun dieses von einem reellen oder idealischen Einflusse verstanden werden §. 166. 167. Und eben so wenig kan auch irgends eine Substanz in ihn zurück würken, wenn er in dieselbe würkt §. 168. Es ist also falsch, wenn man sagt: wo ein Einfluß ist, da ist auch eine Zurückwürkung. Von der Einwürkung und dem Einflusse der endlichen Substanzen in einander gilt dieses zwar §. 381. aber es ist falsch, wenn von dem Einflusse Gottes in die zufälligen Substanzen, und in die Welt, die Rede ist. Durch diese Betrachtung werden viele falsche Begriffe widerlegt, welche man sich manchmal von Gott macht. Z. E. wenn man denkt, Gott werde durch ein gläubiges Gebet alsdenn, wenn es geschieht, bewogen, es zu erhören; der Mensch könne in der Wiedergeburt Gott dergestalt widerstehen, daß er in Gott würke, und ihn dadurch abhalte, fortzuwürken; der Mensch kämpfe mit Gott in der Busse und im Glauben, und was dergleichen Vorstellungen mehr sind, welche anzeigen, daß ein Mensch in die Gottheit hineinwürken könne. Gott ist so unendlich weit über die Kräfte aller endlichen Dinge erhoben, daß er vor ihrem Einflusse vollkommen sicher ist.

Die Natur Gottes.

§. 882.

Da, die Natur eines iedweden Dinges, der Inbegrif derjenigen seiner innerlichen Bestimmungen ist, welche die Gründe seiner Handlungen sind §. 396. so ist die **Natur Gottes** der Inbegrif derjenigen innerlichen Bestimmungen Gottes, welche die Gründe seiner Handlungen und Würkungen in sich selbst, und ausser sich in andern Dingen, enthalten. Da nun eine iedwede Substanz eine Natur hat, und Gott überdis um seiner Selbstständigkeit willen nicht leidet, sondern selbst handelt §. 881. so hat Gott

nicht

nicht nur eine Natur, sondern die göttliche Natur ist auch unendlich und die allervollkommenste Natur, die irgends nur möglich ist §. 817. Sie begreift das göttliche Wesen, seine allmächtige Kraft, und alle seine übrigen Vollkommenheiten in sich, durch welche seine Handlungen bestimt werden, seine unendliche Güte, Weisheit, und wie sie alle Namen haben mögen §. 396. Damit man aber den unendlichen Unterschied der Natur Gottes, von der Natur aller übrigen möglichen Dinge samt ihrer unendlichen Vollkommenheit, besser einsehe, so wollen wir sonderlich folgende Stücke bemerken. 1) Die Natur Gottes ist ein Inbegrif lauter unendlicher Realitäten, und allerhöchsten Vollkommenheiten: denn Gott kan keine andern innerlichen Bestimmungen haben, als Realitäten die unendlich sind §. 818. 854. In der göttlichen Natur ist nichts Verneinendes, Unvollkommenes und Eingeschrenktes, sie ist vollkommen heilig §. 838. Die Naturen aller andern möglichen Dinge enthalten zwar viel Realität und Vollkommenheit, allein sie enthalten auch viele und grosse Unvollkommenheiten. Durch die Natur Gottes kan keine Verneinung und Unvollkommenheit gewürkt werden, und die Natur eines endlichen Dinges kan nichts würken, was ganz und durchgängig gut ist. 2) Die Natur Gottes enthält, den hinreichenden würkenden Grund seiner Würkungen, in und ausser sich: denn sonst müßte er nicht nur von andern Dingen ausser sich abhangen, sondern er würde auch nicht den hinreichenden Grund der Würklichkeit anderer Dinge ausser sich enthalten §. 821. Enthielte die Natur Gottes blos einen unzureichenden Grund seiner eigenen würklichen Accidenzien, so müßten andere Dinge ausser Gott vollends das ihrige dazu beytragen, damit die Accidenzien Gottes ihren hinreichenden Grund erhielten, weil sie ohne hinreichenden Grund nicht würklich seyn können, und das ist der Selbstständigkeit Gottes zuwider §. 880. Die Naturen aller andern Dinge sind so ohnmächtig, daß keine derselben den völligen hinreichenden Grund ihrer Handlungen enthal-

ten kan. Ohne Beyhülfe Gottes und anderer Dinge kan, keine Natur irgends eines andern Dinges, etwas würken. 3) Die Natur Gottes ist selbstständig, und folglich ist Gott, vermöge derselben, schlechterdings die erste Ursach aller seiner Handlungen §. 880. Alle andere Dinge ausser Gott aber sind, vermöge ihrer Naturen, nur Zwischenursachen ihrer Handlungen und Würkungen, und hangen in ihrer Würksamkeit von andern Ursachen ab, welche ihnen die Würksamkeit eines Theils geben. 4) Die Natur Gottes kan sich niemals leidentlich verhalten §. 881. Die Naturen aller andern Dinge aber verhalten sich, in aller ihrer Würksamkeit, zugleich leidentlich, indem sie nicht nur von Gott leiden, sondern auch von andern Dingen, welche ihnen widerstehen und in sie zurück würken. Die Natur eines endlichen Dinges ist wie ein Rad in einer Uhr, welches zugleich bewegt und bewegt wird. Die Natur Gottes aber setzt alles in Bewegung, sie selbst aber wird gleichsam nur durch sich selbst bewegt. 5) Die Natur Gottes befindet sich allemal in einer unendlichen und unveränderlichen Geschäftigkeit, alles ist in ihr Thätigkeit §. 856. 861. Die Naturen aller andern Dinge aber sind ofte nur blosse Möglichkeiten zu handeln. Bald würken sie mehr bald aber weniger, niemals aber so viel, als es an sich möglich ist.

§. 883.

Aus dieser Betrachtung der Natur Gottes fliessen folgende Wahrheiten. 1) Alles was an sich möglich ist, das ist in Absicht auf Gott natürlich möglich: denn die Natur Gottes ist eine allmächtige Natur §. 883. 862. 408. Gott kan durch seine Natur, alles mögliche würklich machen. 2) Was in Absicht auf Gott natürlich unmöglich genent werden soll, das muß an und vor sich betrachtet unmöglich seyn. §. 408. 865. Den endlichen Dingen ist vieles natürlich unmöglich, was an sich gar wohl möglich ist, denn ihre Natur ist nicht allmächtig, allein bey Gott verhält es sich ganz anders. 3) Was an sich zufällig ist, das ist auch in Absicht auf Gott natürlich zufällig §. 409. denn da sein

Gegen-

Gegentheil möglich ist §. 105. so kan Gott durch seine allmächtige Kraft so wol das zufällige würken, als auch sein Gegentheil, in so ferne beydes was reelles ist. Einem endlichen Dinge kan manches natürlich nothwendig seyn, was an sich zufällig ist. 4) Was in Absicht auf Gott natürlich nothwendig ist, das muß schlechterdings nothwendig seyn: denn dasjenige ist in Absicht auf Gott natürlich nothwendig, was er würken kan, aber nicht das Gegentheil desselben. Folglich muß das letzte schlechterdings unmöglich, und das erste schlechterdings nothwendig seyn §. 409. 104. 5) Alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke sind, in Absicht auf Gott, natürlich möglich und zufällig §. 864. Folglich sind sie auch in dem Verstande hypothetisch möglich, daß sie ausser sich eine Ursach haben, welche Kräfte genung besitzt, sie hervorzubringen. Wenn also ein Naturalist deswegen alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke leugnet, weil er in der Meinung steht, daß sie diese hypothetische Möglichkeit nicht haben, so irret er, und kan durch die blosse Vernunft widerlegt werden §. 467.

§. 884.

Das Leben eines iedweden Dinges besteht, in der Dauer seiner Natur §. 396. Folglich ist, **das Leben Gottes**, die Dauer seiner göttlichen Natur; oder Gott ist ein lebendiger Gott, in so ferne er nicht nur, als der wahre Gott, die wahre göttliche Natur besitzt, sondern in so ferne auch dieselbe in ihm fortdauert. §. 882. Nun kan die Natur eines Dinges nicht anders würklich seyn und fortdauren, als in so ferne ein Ding so handelt und würksam ist, als es seiner Natur gemäs ist. Folglich besteht, das Leben Gottes, in seiner, auf eine unendliche und allervollkommenste Art, würksamen und handelnden Natur. Und es ist ohne fernern Beweis klar, daß Gott lebe, oder lebendig sey. §. 882. Er wird in der heiligen Schrift vorzüglich der lebendige Gott genent, nicht nur zum Unterschiede von den falschen Göttern, als welche keine göttliche Natur, und also auch kein göttliches Leben haben, sondern

todte Götzen sind; sondern er kan auch mit Recht vorzüglich der lebendige heissen, weil das Leben Gottes das allervollkommenste Leben ist, und weil Gott im allerhöchsten und unendlichen Grade lebt. §. 817. Und das will sonderlich zweyerley sagen. 1) Je grösser und vollkommener die Natur eines Dinges ist, desto grösser ist sein Leben. Da nun, die Natur Gottes, die allergröste und vollkommenste Natur ist §. 882. so ist in dieser ersten Absicht, das Leben Gottes, das allergröste. Alles demnach, was wir in dem Vorhergehenden zur höchsten Vollkommenheit der Natur Gottes gerechnet haben, das gehört auch zu dem höchsten Grade seines Lebens. 2) Je grösser die Dauer der Natur eines Dinges ist, desto grösser ist sein Leben. Die Dauer der Natur Gottes ist in allen Absichten unendlich groß §. 854. Sie ist ewig §. 858. sie ist unveränderlich §. 847. und besteht in einer ununterbrochenen allmächtigen Würksamkeit §. 862. Die Natur ist die Quelle der Handlungen. In so ferne ein Ding seiner Natur gemäß handelt, in so fern ist seine Natur würklich, und in so ferne lebt dasselbe Ding. In so ferne es aber nicht handelt, in so ferne ist seine Natur nicht würklich, und in so ferne ist es todt. Je mehrere und grössere Handlungen ein Ding vornimt, und ie ununterbrochner dieses geschieht, desto lebendiger ist es. Keine endliche Substanz lebt immer im möglichsten Grade, sie ist allemal in gewisser Absicht todt und unwürksam. Gott lebt durchaus, und er ist in keinerley Absicht als todt zu betrachten: indem er beständig auf eine allmächtige Art seine Natur braucht, und so viele und grosse Handlungen thut, als möglich ist. Christus sagt: mein Vater würkt bisher, und ich würke auch. Es ist eine wahrhaftig göttliche Vollkommenheit, im höchsten Grade geschäftig zu seyn, und im höchsten Grade zu leben. Kan also wol Unthätigkeit, Unwürksamkeit eine wahre Vollkommenheit seyn? Je mehr wir thun und würken, desto lebendiger sind wir, und desto grösser ist unsere Vollkommenheit, weil wir dadurch Gott ähnlicher werden. Es ist also ein wahrer Gedanke mancher Sittenlehrer,

lehrer, daß man, bey der Ausmessung des menschlichen Lebens, die Stunden, die wir verschlaffen, die wir mit Nichtsthun verschleudern, und die wir ohne vernünftige Handlungen zubringen, abziehen müsse, wenn man wissen wolte, wie alt ein Mensch sey? Und da ist klar, daß mancher Mensch nur etwa zehn Jahr alt ist, welcher, nach Aussage der Kirchenbücher, siebenzig Jahr erlebt hat; und daß mancher in seinem zwanzigsten Jahre stirbt, welcher in der That ein ehrwürdiger achtzigjähriger Greis genent zu werden verdient. Eine ungemein nützliche Betrachtung!

§. 885.

Die Unsterblichkeit besteht, in der Unmöglichkeit zu sterben. Da nun der Tod, in dem Ende der Natur eines Dinges besteht: so stirbt ein Ding, wenn sein Leben aufhört §. 396. Folglich ist ein Ding unsterblich, wenn es unmöglich ist, daß sein Leben aufhöre. Ist dieses schlechterdings unmöglich, so ist ein Ding schlechterdings unsterblich; ist es aber nur hypothetisch unmöglich, so ist das Ding nur hypothetisch, oder auf eine bedingte Art, unsterblich. Ich habe diese Begriffe, in meinen **Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode**, weitläuftig abgehandelt, und hier ist nicht nöthig, dieselben weiter auszuführen. Es würde viel zu wenig gesagt seyn, ja man würde auf eine grobe Art irren, wenn man behaupten wolte: Gott sey auf eine bedingte Art unsterblich; denn das hieße so viel, als, Gott könne zwar sterben, allein unter einer gewissen Bedingung sey das Ende seines Lebens unmöglich. Gott ist vielmehr schlechterdings unsterblich, weil es schlechterdings unmöglich ist, daß er sein Leben solte verlieren können. Das göttliche Leben ist eine innerliche Vollkommenheit Gottes §. 884. und folglich schlechterdings nothwendig und unveränderlich §. 845. 846. 847. und so wenig sein Leben einen Anfang hat nehmen können, so wenig kan es ein Ende nehmen §. 848. Folglich ist er schlechterdings unsterblich. Kein endliches Ding kan schlechterdings unsterblich seyn, weil eine iede endliche Substanz ihre Würklich-

lichkeit, und also auch ihr Leben, verlieren kan §. 176. Folglich ist Gott die einzige Substanz, welche schlechterdings unsterblich ist. Er wird daher in der heiligen Schrift derjenige genent, der allein Unsterblichkeit hat. Die Unsterblichkeit Gottes ist also, von der Unsterblichkeit aller endlichen Substanzen, aller endlichen Geister, und der menschlichen Seelen, auf eine zweyfache Art, unterschieden. Einmal, weil Gott allein schlechterdings unsterblich ist; alle andere Dinge aber, welche unsterblich sind, die sind es nur auf eine bedingte Art. Zum andern, weil die Unsterblichkeit Gottes, in dem ewigen und unveränderlichen Besitze, des allergrösten und vollkommensten Lebens, besteht; das ist, in einer unendlichen Thätigkeit Gottes, wohin auch der beständige und unendliche Gebrauch seines Verstandes und seines freyen Willens gehört, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Der unsterbliche Gott lebt nothwendig, beständig und unwandelbar, im höchsten und vollkommensten Grade. Und darin besteht die unendliche Vollkommenheit seiner Unsterblichkeit, welche also eine göttliche Vollkommenheit ist, die keinem endlichen Dinge mitgetheilt werden kan. Kein anderes unsterbliches Ding lebt so vollkommen, und kan also niemals auf die Art unsterblich genent werden, als das allervollkommenste Wesen.

Die Unermeßlichkeit Gottes.

§. 886.

Unermeßlich heist dasjenige, was eine Grösse hat, welche nicht gemessen werden kan. Wenn wir also behaupten wollen, daß nicht nur Gott im Ganzen betrachtet, sondern auch eine iedwede seiner innerlichen Vollkommenheiten, unermeßlich sey: so komt es nicht nur darauf an, daß wir den wahren Grund der Unermeßlichkeit überzeugend einsehen; sondern daß wir auch deutlich zeigen, in was für einem Verstande Gott unermeßlich genent werden kan oder nicht. Was das erste betrift, so würde es, einmal, irrig seyn, wenn man deswegen Gott unermeßlich nennen wolte,

weil

weil nur Grössen gemessen werden könten, Gott aber gar keine Grösse habe: denn das letzte ist falsch, wie ich in dem Vorhergehenden gezeigt habe §. 870. Zum andern würde man noch unrichtiger denken, wenn man so schliessen wolte: was soll gemessen werden können, das muß in die Länge, Breite und Höhe ausgemessen werden können. Nun hat Gott gar keine Ausdehnung, folglich auch keine Länge, Breite und Höhe; und er kan also gar nicht gemessen werden. Jederman kan sich leicht überzeugen, daß auch unkörperliche Grössen gemessen werden können, obgleich nicht vermittelst solcher Maaßstäbe, durch welche nur ausgedehnte Grössen gemessen werden können. Leute, welche, wenn sie das Wort messen hören, nur an Ellen und Scheffel denken können, die denken viel zu körperlich, als daß man mit ihnen von solchen Untersuchungen, als wir jetzo vor uns haben, gründlich solte reden können. Und drittens würde man am allerseltsamsten denken, wenn man deswegen Gott unermeßlich nennen wolte, weil er keinen Umfang hat, sondern unendlich ausgedehnt ist: denn Gott hat gar keine Ausdehnung. Solche falsche Gedanken, als ich jetzo widerlegt habe, können leicht in einem Gelehrten entstehen, und sich einwurzeln, welcher ausser derjenigen Mathematik, die sich mit der Ausmessung der Grössen der ausgedehnten und körperlichen Dinge beschäftiget, sonst keine gründliche Wissenschaft versteht. Und ein Ungelehrter kan ohnedem bey der Ausmessung nichts anders gedenken, als die Ausmessung ausgedehnter Dinge; weil im gemeinen Leben sonst keine andere Grössen gemessen werden, als die wir in den körperlichen Dingen antreffen.

§. 887.

Wenn man nun dieser göttlichen Vollkommenheit genauer nachdenkt, so kan man sich sehr leicht überzeugen: daß es schlechterdings unmöglich sey, Gott, oder irgends eine seiner innerlichen Vollkommenheiten, auf die Art zu messen, wie wir Menschen die Grössen auszumessen pflegen; ja daß wir Menschen, keine mögliche Art und Weise, zu

er-

erdenken im Stande sind, nach welcher wir Gott, oder eine seiner innerlichen Vollkommenheiten, auszumessen im Stande seyn solten. Denn wenn wir Menschen eine Grösse ausmessen sollen, so ist uns kein anderer Weg bekant, als daß wir eine gewisse bestimte und eingeschrenkte Grösse als Eins annehmen, und hernach untersuchen, wie ofte dieselbe in der Grösse, die wir messen wollen, enthalten sey. Die leßte muß also, der ersten etliche mal genommen, gleich seyn. Folglich ist sie allemal eine eingeschrenkte Grösse, weil aus einer eingeschrenkten Grösse, und wenn sie auch noch so ofte zu sich selbst hinzugefügt wird, dennoch nichts anders als eine eingeschrenkte Grösse entstehen kan. Nun ist die Grösse Gottes, und aller seiner innerlichen Vollkommenheiten, wahrhaftig unendlich §. 853. 854. und es ist zwischen ihr und allen endlichen Grössen ein so unendlicher Unterschied, daß die leßten wie nichts gegen die ersten zu rechnen sind §. 878. 879. Folglich kan keine endliche Grösse, zum Maaßstabe Gottes und seiner innerlichen Vollkommenheiten, angenommen werden. Und es ist also unleugbar, daß wir nicht nur Gott und seine innerliche Vollkommenheiten, nicht ausmessen können; sondern daß wir auch unmöglich eine Methode ersinnen können, nach welcher wir hoffen könten, die unendliche Grösse Gottes auszumessen. Wir müssen also gestehen, daß Gott, und alle seine innerlichen Vollkommenheiten, uns unermeßlich sind. Auf die Frage: wie groß Gott, seine Weisheit, seine Allmacht, oder irgends eine seiner innerlichen Vollkommenheiten sey, können wir Menschen unmöglich eine deutliche und bestimte Antwort geben. Und man kan auch mit Gewißheit behaupten, daß keine endliche Substanz, welche einer Erkentniß Gottes fähig ist, im Stande sey, die unendliche Grösse Gottes und seiner innerlichen Vollkommenheiten auszumessen. Denn eine iedwede Grösse besteht in der Vielheit der Theile, und folglich besteht, die Grösse Gottes, in einer wahrhaftig unendlichen Vielheit der Realitäten. Wer also die göttliche Grösse ausrechnen wolte, der

müßte

müßte einen deutlichen Begrif von derselben haben, welcher aus so viel klaren Begriffen zusammengesetzt wäre, als es Realitäten in Gott gibt, das ist, aus wahrhaftig unendlich vielen klaren Begriffen. Dieser deutliche Begrif ist also in der That unendlich, und eine göttliche Vollkommenheit, welche in keinem endlichen Dinge stat finden kan §. 855. Folglich ist Gott allen endlichen Dingen schlechterdings unermeßlich, und kein endlicher Geist kan Gott ausmessen.

§. 888.

Unterdessen ist es eine ganz andere Frage: ob Gott sich selbst, und eine jede seiner Vollkommenheiten, ausmessen könne, und ob also Gott, und eine jede seiner Vollkommenheiten, an sich ermeßlich sey? Man kan und muß dieses allerdings behaupten. Man muß nur das Messen selbst, und die Art der Ausmessung, von einander unterscheiden. Das erste ist nichts anders, als eine deutliche Erkentniß der Grösse §. 188. Da nun Gott eine Grösse hat §. 870 und alle mögliche Dinge deutlich vorgestelt werden können §. 628. so kan auch die Grösse Gottes deutlich vorgestelt, und also an sich betrachtet ausgemessen werden. Nun werden wir balde erweisen, daß der göttliche Verstand wahrhaftig unendlicher Begriffe fähig sey, und daß er alle mögliche Dinge aufs deutlichste erkenne. Folglich kan Gott nicht nur sich selbst, und alle seine Vollkommenheiten, völlig ausmessen; sondern er thut es auch in der That, indem er den allerdeutlichsten Begrif von seiner eigenen Grösse hat. Allein wenn von der Art der Ausmessung die Rede ist, so ist es unmöglich, daß Gott auf die Art ausgemessen werden kan, die uns Menschen bekant ist §. 887. Und es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man annimt, daß alle Grössen eingeschrenkt sind, welche ausgemessen werden können.

Die

Die Unerforschlichkeit Gottes.

§. 889.

Diese Vollkommenheit Gottes wird von manchen, unter dem Scheine einer tiefen Verehrung Gottes, gemißbraucht, um die theologische Unwissenheit anzupreisen, und aus Liebe zum dummen Wunderbaren vorzugeben: Gott sey ein so verborgenes Wesen, welches von uns Menschen gar nicht begriffen werden könte. Wenn das wahr wäre, so wären alle deutliche Vorstellungen und Erklärungen Gottes und seiner Vollkommenheiten, samt allen systematischen Theologien unmöglich, und alle Gottesgelehrte und Weltweise handelten höchst ungereimt, welche eine Gottesgelahrheit mündlich oder schriftlich vortragen. Allein dieser Gedanke ist höchst ausschweifend, falsch und gefährlich. Könten wir gar nichts von Gott begreifen, so könten wir gar keine deutliche und vernünftige Erkentniß von Gott erlangen, wir könten unsern Verstand und unsere Vernunft nicht zur Ehre Gottes brauchen, und aller vernünftiger Gottesdienst wäre unmöglich. Allein es ist auch ungereimt, eine solche Unbegreiflichkeit Gottes zu behaupten. Alle mögliche Dinge können deutlich erkant, und begriffen werden §. 628. Folglich ist Gott, und eine iedwede seiner göttlichen Vollkommenheiten, an und vor sich selbst betrachtet begreiflich. Ja wir Menschen können Gott begreifen, weil wir, nach Aussage der ganzen natürlichen Gottesgelahrheit, eine ungemein deutliche Erkentniß Gottes und seiner Vollkommenheiten erlangen können. Wir können so gar logische Erklärungen von Gott und seinen Vollkommenheiten machen, die noch dazu Sacherklärungen sind §. 831. Es ist in Wahrheit ein gefährlicher und atheistischer Ausdruck, wenn man ihn strenge beurtheilen will, wenn man nemlich sagt, Gott sey ein schlechterdings unbegreifliches Wesen: denn das heist eben so viel als, Gott sey ein Unding §. 629. Und wenn man mit einigem Schein der Wahrheit behaupten will, daß wir Menschen gar nichts

von

von Gott begreifen können; so muß man alle Erklärungen und deutliche Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, welche in der Gottesgelahrheit vorkommen, schlechterdings verwerfen, und ihre Ungereimtheit zeigen. Und das hat bisher noch niemand thun können. Der Deismus, oder die Meinung, vermöge welcher man behauptet, daß wir Menschen fast gar nichts von Gott begreifen können, als etwa nur daß er würklich sey, ist unleugbar ein Irrthum. Der Deiste leugnet Gott nicht, allein er läst ihn in einer solchen Dunkelheit wohnen, die von unsern Augen schlechterdings nicht durchdrungen werden kan. Er erhöht ihn ohne Grund so weit über unsern Gesichtskreis, daß wir ihn gar nicht erreichen können. Man kan diese Meinung freylich mit vielen, dem Scheine nach, andächtigen und ehrfurchtsvollen Ausdrucken ausschmücken; allein solche rednerische Figuren beweisen nichts, und ehe ein Deist nicht alle deutliche Begriffe der Gottesgelahrheit gründlich widerlegt, ehe kan man seine ganze Lehre für nichts anders halten, als für ein andächtig klingendes unverständiges Gewäsche.

§. 890.

Allein mit der Unerforschlichkeit Gottes, und aller seiner Vollkommenheiten, verhält es sich ganz anders. Die Erforschung einer Sache besteht in einer solchen Erkentniß einer Sache, welche gar keine Unwissenheit in Absicht derselben in sich enthält. Wir erforschen also ein Ding, wenn wir dasselbe dergestalt erkennen, daß uns nichts von demselben, nicht die geringste Bestimmung desselben, unbekant bleibt; wenn wir eine völlige historische, philosophische und mathematische Erkentniß von demselben haben; wenn wir sein Wesen, alle seine Eigenschaften, innerliche Bestimmungen und Verhältnisse; alle seine Gründe, und Folgen; alle Verschiedenheiten seiner Merkmale, erkennen; und wenn wir also eine solche klare und deutliche Erkentniß von demselben besitzen, welche gar keine Dunkelheit und Verwirrung mehr in sich enthält. Die Erforschlichkeit eines Dinges besteht also, in der Möglichkeit einer

solchen vollkommenen Erkentniß desselben. Nun kan Gott, und eine iede seiner Vollkommenheiten, auf eine so vollkommene Art erkant werden §. 889. Folglich ist nicht nur Gott, und eine iedwede seiner Vollkommenheiten, an sich selbst erforschlich; sondern wir werden auch balde überzeugt werden, daß Gott sich selbst, und alle seine göttlichen Vollkommenheiten, durch seinen unendlichen Verstand erforsche. Allein wenn, von uns Menschen und andern Creaturen, die Rede ist, so ist leicht zu erweisen, daß uns Gott und alle seine Vollkommenheiten **unerforschlich** sind; oder daß unsere Kräfte nicht zureichen, ihn und seine Vollkommenheiten zu erforschen. Denn eine Erkentniß, durch welche Gott und eine göttliche Vollkommenheit erforscht wird, ist ein wahrhaftig unendlicher Begrif, welcher nur in einer Substanz würklich seyn kan, die alle übrigen unendlichen Vollkommenheiten besitzt. §. 855. Da wir und alle Creaturen nun wesentlich eingeschrenkt sind; so ist es schlechterdings nothwendig, daß uns und ihnen allemal vieles in der Gottheit unbekant bleiben muß, und es ist demnach Gott, und eine iedwede göttliche Vollkommenheit, uns und allen endlichen Dingen unerforschlich. Allein das ist noch nicht genung. Wir können kein endliches Ding, kein Sandkorn erforschen. Wir müssen also sagen, daß Gott im höchsten Grade unerforschlich sey, und unendlich vielmals unerforschlicher, als alle andere Dinge. Denn ie mehr in einer Sache uns und andern endlichen Dingen unbekant bleiben muß, und ie grösser die Nothwendigkeit dieser Unwissenheit ist: desto unerforschlicher ist dieselbe. Nun enthält Gott unendlich viel mehrere und grössere Realitäten, als alle andere Dinge. Folglich muß uns nothwendig vielmal mehr in Gott und seinen Vollkommenheiten unbekant bleiben, als in allen andern Dingen, und diese Nothwendigkeit ist noch dazu die gröste. Folglich ist Gott, und eine iedwede göttliche Vollkommenheit, im höchsten Grade unerforschlich, und wird es auch ewig bleiben, und wenn wir auch noch so sehr in der Erkentniß Gottes wachsen solten.

Zu

Zu dieser Unerforschlichkeit Gottes gehört auch seine Unermeßlichkeit §. 887. und es folgt aus ihr, daß alle unser Wissen von Gott und göttlichen Vollkommenheiten nur ein Stückwerk sey, das ist, daß wir nur einige Theile von Gott erkennen können, und daß es uns unmöglich sey, den ganzen Gott zu erkennen. Es gereicht dieses allerdings zur Demüthigung und Beschämung stolzer Gottesgelehrten und Weltweisen, welche sich manchmal, durch ihre theologische Gelehrsamkeit, dergestalt aufblähen lassen, daß sie auf eine verrückte Art sich einbilden, es sey für sie in der Gottesgelahrheit nichts mehr zu lernen übrig. Allein es würde auf der andern Seite sehr unvernünftig seyn, wenn man deswegen alle menschliche Gottesgelahrheit verachten und vernachläßigen wolte, weil sie nur ein Stückwerk ist: denn es ist doch allemal besser etwas, als gar nichts. Eine Erkentniß Gottes, die gar kein Stückwerk ist, ist eine göttliche Erkentniß, deren kein Geschöpf fähig seyn und werden kan.

* *

Der vierte Abschnitt.

Von den Vollkommenheiten Gottes, die ihm zukommen, in so ferne er ein Geist ist.

§. 891.

Wir haben uns bisher bemühet, den Begrif von Gott, in so ferne man ihn blos als eine mögliche und würkliche Substanz betrachtet, recht vollkommen und ihm anständig zu machen, indem wir nur diejenigen göttlichen Vollkommenheiten untersucht haben, in Absicht auf welche ihm alle endliche Substanzen ähnlich sind. Alle endliche Substanzen, ob sie gleich keine Geister sind, haben eine Macht, eine Einheit, eine Wahrheit u. s. w. Allein, alles dieses würde uns wenig nutzen. Wenn Gott kein Geist wäre, so hätte er keinen Verstand, keine Weisheit, keine Güte, keine Gerechtigkeit, keine Freyheit u. s. w.

Wäre eine solche Gottheit wol werth, daß man sie kennen lernte? Sie würde ohne Zweifel keine bessere Zufriedenheit mit ihr, und keine grössere Hochachtung, verdienen, als der Kloß in der Fabel, den Jupiter zum Herrn über die Frösche machte. Die bisherigen Betrachtungen sind zwar unentbehrlich gewesen, um uns einen richtigen und Gott anständigen Begrif von ihm zu machen. Allein, wenn die Lehre von Gott uns Menschen recht brauchbar, nützlich, tröstlich und practisch seyn soll; so müssen wir nicht nur überzeugt werden, daß unser Gott ein Geist sey, sondern daß er auch, mit allen Vollkommenheiten eines Geistes, im höchsten Grade prange. Und das kan sehr leicht erwiesen werden. Eine iedwede Substanz ist, der Erkentniß und Vorstellungen, fähig §. 369. Folglich gilt dieses auch von Gott, weil er eine Substanz ist §. 860. Die Erkentniß ist eine Realität, und die Unwissenheit eine Verneinung. In Gott sind alle Realitäten §. 816. Folglich hat Gott Erkentniß. Alle Dunkelheit und Verwirrung der Erkentniß ist eine Verneinung, und die Deutlichkeit eine Realität §. 503. Folglich hat Gott deutliche Erkentniß §. 816. 818. Also hat er auch das Vermögen deutlicher Erkentniß §. 61. oder Verstand §. 372. Da nun eine Substanz, welche Verstand besitzt, ein Geist ist §. 373. so ist Gott ein Geist, und zwar der vollkommenste Geist, weil er überhaupt in allen Absichten das allervollkommenste Ding ist §. 815. Es wird dieses dadurch vollkommen bestätiget, wenn wir Gott, als die würkende Ursach dieser Welt, betrachten. In dieser Welt finden wir überall die Spuren der Weisheit, des Verstandes, der Güte, der Klugheit, und es ist unbegreiflich, wie diese Welt ein Werk eines unverständigen Wesens seyn könte. Alles ist nach überlegten Grundregeln eingerichtet und zusammengeordnet, und es schimmert allerwegen die weiseste Wahl hervor. Diese Beobachtungen bestätigen wenigstens die Wahrheit, daß Gott ein Geist sey.

Die

Die erste Abtheilung.

Der Verstand Gottes.

§. 892.

Weil Gott ein Geist ist, so hat er Verstand § 891. und zwar besitzt er denselben, als eine innerliche Vollkommenheit. Nun sind alle innerliche Vollkommenheiten Gottes unendlich, unveränderlich, und schlechterdings die allergrösten §. 847 854. 870. Folglich besteht, einmal, der Verstand Gottes nicht etwa in einem blossen Vermögen, sondern zugleich in der würklichen Erkentniß, und in der Würkung aller Erkentniß, die durch den Verstand Gottes möglich ist §. 856. Zum andern ist, der Verstand Gottes, unveränderlich. Folglich kan keine Erkentniß in ihm entstehen und vergehen. Sondern alle seine Erkentniß ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit, auf einmal, ohne alle Abänderung in ihm würklich. In ihm sind keine Vorstellungen, welche vor andern vorhergehen, und welche auf andere folgen. Der Verstand Gottes ist mächtig und stark genung, seine gesamte Erkentniß auf einmal zu fassen, zu tragen und zu unterstützen. Zum dritten ist der göttliche Verstand, weil er unendlich ist, der gröste, und ohne alle Schranken. Und das will sagen: 1) Der Verstand Gottes erkent, alle mögliche Dinge, deutlich. Denn ie mehr Dinge ein Verstand deutlich erkent, desto grösser ist er §. 632. Der gröste Verstand muß also alle Dinge deutlich erkennen, welche deutlich erkant werden können. Nun kan alles, was möglich ist, deutlich erkant werden §. 628. Folglich erkent Gott, durch seinen unendlichen Verstand, alle mögliche Dinge, und sein Verstand hat also den allergrösten Umfang. Wenn Gott ein einziges mögliches Ding nicht deutlich erkente: so müßte er entweder dasselbe gar nicht erkennen, und er wäre also unwissend; oder er müßte es nur undeutlich erkennen, und also wüste er seine Unterscheidungsstücke nicht. Alle Unwissenheit ist eine Unvollkommenheit und Einschrenkung des Verstandes, welche in Gott nicht möglich sind §. 818.

Folglich ist nothwendig in Gott, eine deutliche Erkentniß aller möglichen Dinge ohne Ausnahme. 2) Der Verstand Gottes erkent auch die allergrösten Dinge, und ein iedes Ding in seiner allergrösten Grösse: denn ie grösser die Dinge sind, die ein Verstand erkent, desto grösser ist er §. 632. Folglich erforscht, der göttliche Verstand, alle mögliche Dinge §. 890. Er sieht alle mögliche Dinge vollkommen in ihrer Grösse, Wichtigkeit und Fruchtbarkeit ein. 3) Der Verstand Gottes erkent alle Dinge aufs deutlichste: denn ie deutlicher die Erkentniß ist, desto grösser ist der Verstand §. 632. Der Verstand Gottes erkent alles, folglich auch alle Merkmale aller möglichen Dinge, und alle Merkmale der Merkmale. Sein Verstand ist also der tiefste, indem er alle Dinge so durchdringt, daß ihm kein Merkmal verborgen bleibt, und er ist zugleich der reinste Verstand, weil in seiner Erkentniß keine Dunkelheit und Verwirrung übrig bleiben kan; indem dieselbe allemal aus der Unwissenheit der Merkmale entsteht §. 630. 631. 4) Indem Gottes Verstand auf einmal, alle mögliche Dinge, in der grösten Deutlichkeit erkent: so erkent er ein iedwedes, mitten unter unendlich vielen höchst verschiedenen deutlichen Vorstellungen, dennoch in dem höchsten Grade der Deutlichkeit. Und dieses ist ein ausnehmender Beweis, der allmächtigen Stärke des göttlichen Verstandes. Wenn unser schwacher Verstand etwas deutlich erkennen soll, so muß er nur mit wenigen Dingen auf einmal beschäftiget werden. Stelt man ihm viel auf einmal und hinter einander vor, so wird er zerstreuet, und kan gar nicht mehr würken und deutlich denken. Allein, der allmächtige Verstand Gottes kan alles auf einmal, in dem allerhöchsten Grade der Deutlichkeit, ohne Ermüdung, Zerstreuung und Verwirrung, von Ewigkeit zu Ewigkeit erkennen. Doch wir müssen, die höchste Vollkommenheit des göttlichen Verstandes, noch genauer untersuchen, und das kan geschehen, wenn wir vornemlich

die höchste Vollkommenheit der Erkentniß Gottes weitläuftiger betrachten.

Die

Die allervollkommenste Beschaffenheit der göttlichen Erkentniß.

§. 893.

Es ist also eine unwidersprechliche Wahrheit: daß Gott alle mögliche Dinge, in dem allerhöchsten Grade der Vollkommenheit, erkenne. Wenn wir nun diese Wahrheit gehörig, zur wahren Verehrung Gottes, einsehen wollen; so müssen wir vor allen Dingen, die Form und Beschaffenheit dieser allervollkommensten Erkentniß, zu betrachten suchen. Und da ist unleugbar, daß die Erkentniß Gottes in keinerley Absicht sinlich genant werden kan. Die Erkentniß ist sinlich, in so ferne sie dunkel und verworren, oder mit einem Worte undeutlich ist §. 524. Nun ist, die Dunkelheit und Verwirrung der Erkentniß, eine Unwissenheit der Merkmale §. 498. und folglich eine Verneinung und Unvollkommenheit, welche in der Erkentniß Gottes nicht stat finden kan §. 892. Zu dem komt noch, daß das Sinliche in unserer Erkentniß von unserm Körper abhanget. Gott hat keinen Körper §. 868. und keine seiner innerlichen Realitäten kan, von andern Dingen ausser ihm, abhangen §. 881. Folglich kan seine Erkentniß auch, um dieser Ursach willen, nicht sinlich seyn. Was in Gott nicht würklich ist, das ist auch in ihm nicht möglich §. 835. Folglich kan Gott keine sinliche Erkentniß haben, und er hat demnach keine untern Erkentnißkräfte, keine Sinne, keine Einbildungskraft, und wie sie alle Namen haben mögen §. 524. Freylich ist in allen unsern untern Erkentnißkräften etwas Reelles, und man kan dieselben insgesamt Gott gleichnißweise zuschreiben §. 851. Durch unsere Sinne z. E. stellen wir uns, das Gegenwärtige in der Welt, vor. Gott erkent alles Gegenwärtige, folglich empfindet er, gleichnißweise zu reden. Allein man muß sich wohl in acht nehmen, daß man nicht etwa denke: weil Gott alles erkent, was wir durch unsere untern Erkentnißkräfte erkennen, so sey diese seine Erkentniß eben so beschaf-

sen, als diejenige Erkentniß, die uns unsere untere Erkentnißkräfte von diesen Dingen geben, und es werde die Erkentniß dieser Dinge von dem göttlichen Verstande eben so gewürkt, als die sinliche Erkentniß derselben in uns von unsern sinlichen Erkentnißkräften hervorgebracht wird. Der unendliche Verstand Gottes vertrit in ihm zugleich die Stelle aller unserer untern Erkentnißkräfte, und er erkent durch denselben alles dasjenige, was wir nur durch die untern Erkentnißkräfte erkennen, und zwar ohne alle Sinlichkeit, indem es schlechterdings unmöglich ist, daß ihm irgends etwas dunkel und verworren seyn könte. Man kan daher schlechterdings nicht sagen, daß Gott abstrahire, oder von einer Sache abstrahiren könne: denn alsdenn müßte er, die Vorstellung derselben in sich, verdunkeln können, und das ist schlechterdings unmöglich §. 506. Versteht man durch die Aufmerksamkeit das Vermögen, sich eine Sache klärer vorzustellen als andere Dinge, von denen man unterdessen abstrahirt, so ist es ungereimt zu sagen, daß Gott worauf acht habe. Allein da die Realität der Aufmerksamkeit darin besteht, daß die Erkentnißkraft würksam sey, und die Vorstellung einer Sache klar mache §. 506. so kan man sagen, daß Gott beständig auf alle mögliche Dinge im höchsten Grade acht habe; und man kan, durch die göttliche Aufmerksamkeit, die allerhöchste, ewige, unveränderliche und unendliche Anstrengung des göttlichen Verstandes auf alle mögliche Dinge verstehen. Allein nachdenken und überlegen kan Gott nicht, weil er widrigenfals nach und nach auf die Theile der Dinge acht haben, und nachher sie alle zusammen auf einmal sich vorstellen müßte §. 513. 515. Folglich wäre in Gott eine Zeitfolge, welches doch unmöglich ist §. 847. Der göttliche Verstand denkt keiner Sache so nach, und überlegt sie auch nicht auf die Art, wie wir. Sondern er durchblitzt und durchschauet, mit einem ewigen unwandelbaren Blicke, alle mögliche Dinge beständig dergestalt, daß er, alle Merkmale, Theile und Bestimmungen aller möglichen Dinge, auf einmal in der gröstеn Deutlich-

lichkeit erkent, und er also gar nicht nöthig hat nach und nach, durch ein Nachdenken und Ueberlegen, sie auf eine mühsame Art zu suchen und zu entdecken.

§. 894.

Gottes Erkentniß aller möglichen Dinge ist, eine anschauende Erkentniß aller möglichen Dinge. Damit wir uns von dieser Wahrheit gründlich überzeugen, so wollen wir die Frage untersuchen: ob die Erkentniß Gottes symbolisch seyn könne; oder ob Gott irgends eine Sache symbolisch erkenne? Und da muß man allerdings behaupten, erstlich, daß Gott alle mögliche und würkliche Zeichen, Ausdrucke, Worte und Sprachen aufs vollkommenste erkenne: denn er erkent alle mögliche Dinge. Zum andern erkent er, um eben der Ursach willen, alle bezeichnende Verknüpfungen der Dinge, oder allen möglichen Zusammenhang aller Zeichen mit ihren Bedeutungen, und er sieht also aufs deutlichste ein, wie alle Bedeutungen eines iedweden Zeichens aus denselben können erkant werden. Zum dritten erkent er auch aufs deutlichste, alle symbolische Erkentniß aller Menschen, und aller übrigen denkenden Creaturen: denn er weis alles. Wolte man nun, diese dreyfache Erkentniß, eine symbolische Erkentniß nennen: so müßte man sagen, Gott habe die allervollkommenste symbolische Erkentniß. Allein der Ausdruck ist unbequem, weil man, durch die symbolische Erkentniß, eine andere Erkentniß versteht, welche sich für Gott gar nicht schickt. Es würde nemlich, erstlich, ein grober Irrthum seyn, wenn man behaupten wolte, daß Gott manche Dinge gar nicht erkennen würde, wenn er sie nicht aus ihren Zeichen erkennete, und daß er also von diesen Dingen nur eine Erkentniß vermittelst ihrer Zeichen habe, und daß die Zeichen Mittel wären, durch welche Gott seine Erkentniß dieser Dinge in seinem Verstande erhält, und die Fortdauer derselben würkt. Dieses ist eine viel zu unvollkommene Erkentniß, als daß sie in Gott solte stat finden können. Alle mögliche Dinge und Wahrheiten haben zureichende Gründe ihrer Möglichkeit, die keine

Zeichen derselben sind. Da nun Gott alles aufs deutlichste erkent, so hat er auch die allergröste und vollkommenste Erkentniß aller Bedeutungen aller möglichen Zeichen, die er durch die Vorstellungen der hinreichenden Gründe ihrer Wahrheit in sich würklich macht. Und folglich hat er, die allervollkommenste anschauende Erkentniß aller möglichen Dinge. Zum andern kan man unmöglich sagen, daß er irgends mehr auf eine Bedeutung achtung gebe, als auf ihre Zeichen, und umgekehrt. Wenn wir eine anschauende Erkentniß von einer Sache haben, so abstrahiren wir entweder ganz von allen ihren Zeichen, oder wir stellen uns doch die Zeichen dunkeler und schwächer vor, als die Bedeutungen §. 623. Der göttliche Verstand stelt sich allemal, alle Dinge, mit ihren Zeichen zugleich in dem möglichsten Grade der Stärke und Deutlichkeit vor, und folglich ist, die Erkentniß der Sachen selbst, niemals in dem Verstande Gottes ein Hinderniß der allervollkommensten Erkentniß ihrer Zeichen.

§. 895.

Der allervollkommenste Verstand Gottes ist zugleich die allervollkommenste Vernunft, und seine vollkommenste Erkentniß aller möglichen Dinge ist zugleich, die allervernünftigste Erkentniß aller möglichen Dinge. Denn alle mögliche Dinge können vernünftig erkant werden §. 638. Da nun der Verstand Gottes, alle mögliche Dinge, deutlich erkent §. 893. so erkent er auch alle mögliche Dinge deutlich in allen ihren Verbindungen, und in diesem Verstande ist, der Verstand Gottes, zugleich die allervollkommenste Vernunft §. 697. Zu der allerhöchsten Vollkommenheit der göttlichen Vernunft gehört: 1) daß Gott alle mögliche Dinge, in ihrem Zusammenhange, erkent. Alle mögliche Dinge sind mit ihren Gründen und Folgen verknüpft, und wenn Gott einen einzigen Zusammenhang eines einzigen möglichen Dinges nicht erkennete, so wäre in ihm eine Unwissenheit, und das ist unmöglich. 2) Daß Gott, alle Verbindungen aller möglichen Dinge, ohne Ausnahme

erkent.

erkent. Er erkent alle Gründe und Ursachen eines ieden Dinges, und einer ieden Wahrheit, die nächsten und entferntern, die erstern, die Gründe der Möglichkeit und Würklichkeit, und er erkent auch, wie ein Ding aus einem iedweden seiner Gründe fliest. Er erkent auch alle Folgen eines iedweden möglichen Dinges, die nächsten und die entferntesten, und er erkent auch, wie eine iedwede seiner Folgen aus demselben fliest. 3) Daß Gott, auch die allergrösten Verbindungen der Dinge, erkent. Da nun das Wesen Gottes, der hinreichende Grund der Möglichkeit aller Dinge und Wahrheiten, ist §. 832. so erkent Gott alles aus sich selbst, und er leitet so zu reden alles Mögliche aus sich selbst her. 4) Daß Gott alles dieses aufs allervollkommenste, deutlichste, auf einmal, ohne Zeitfolge und Veränderung erkent. §. 892. Wenn man nun, durch einen Vernunftschluß, eine deutliche Erkentniß des Zusammenhanges der Dinge versteht; so macht Gott, über alle mögliche Dinge, die allervollkommensten Vernunftschlüsse, doch so, daß er die Vordersätze nicht eher denkt als die Schlußsätze. Und hieraus läßt sich die Frage beantworten: ob die Erkentniß Gottes eine Erkentniß der Dinge a posteriore oder a priore sey? Einige Gottesgelehrte tragen Bedenken, zu behaupten, daß Gott irgends eine Sache a posteriore erkenne. Und gewissermassen muß man ihnen Recht geben. Denn wenn man, einmal, behaupten wolte: daß Gott irgends eine Sache und Wahrheit nur a posteriore, nicht aber zugleich a priore, erkenne; so ist dieses unleugbar ein Irrthum. Denn alle mögliche Dinge haben ihre Gründe der Möglichkeit und Würklichkeit, aus denen sie erkant werden können, und alsdenn werden sie a priore erkant. Sie haben aber auch ihre Folgen, aus denen sie auch erkant werden können, und wenn das geschieht, so werden sie a posteriore erkant. Folglich können alle mögliche Dinge so wol a posteriore, als auch a priore erkant werden §. 37. Wenn nun Gott irgends eine Sache und Wahrheit blos a posteriore erkente, so fehlte ihm eine mög-

liche

liche Erkentniß, nemlich die Erkentniß eben derselben a priore, und das ist um der allerhöchsten Vollkommenheit seines Verstandes willen nicht möglich §. 892. Zum andern wird die Erkentniß a posteriore von einigen noch auf eine andere Art erklärt, die der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Verstandes noch mehr widerspricht. Man sagt nemlich, man erkenne eine Sache a posteriore, wenn man sie nicht eher erkent, bis sie würklich ist, und bis man ihr Daseyn und ihre Würkungen erfährt. Eine solche Erkentniß setzt eine Unwissenheit voraus, und ist also in Gott schlechterdings unmöglich. Im Gegentheil aber, weil Gott alle mögliche Dinge, aus allen ihren möglichen und würklichen Folgen, erkent, wie ich erwiesen habe; so erkent Gott alle mögliche Dinge und Wahrheiten von Ewigkeit her, und also ehe manche Dinge würklich werden, a posteriore, doch so, daß er sie zugleich aus seinem Wesen, und aus allen übrigen Gründen ihrer Möglichkeit und Würklichkeit, a priore aufs allervollkommenste erkent und einsieht.

§. 896.

Ich habe hier die beste Gelegenheit, zu untersuchen, ob man Gott, mit Anständigkeit, den gröstен Weltweisen nennen könne? Weil man ihn den gröstен Theologen nent, so haben es, manche Weltweise, auch gewagt, ihn den vollkommensten Philosophen zu nennen, und das macht der Weltweisheit in Wahrheit eine grosse Ehre. Wenn man, den Begrif von einem Weltweisen, von allen Unvollkommenheiten reiniget, so hat die Sache gar keine Bedenklichkeit. Ein Weltweiser ist derjenige, der eine recht vollkommene vernünftige Erkentniß, von den Beschaffenheiten der möglichen Dinge, besitzt, in so ferne sie ohne Glauben erkant werden können. Nun erkent Gott aufs vernünftigste, deutlichste, gewisseste, tiefsinnigste, kurz aufs vollkommenste alle mögliche Beschaffenheiten aller möglichen Dinge, und es wäre lächerlich zu sagen, daß er irgends eine Erkentniß durch den Glauben erlange. Folglich kan er, wenn man blos auf die rechte Bedeutung des Worts sieht, allerdings

dings der vollkommenste Philosophe genent werden. Allein es würde eine Gotteslästerung seyn, wenn man mit dem Wort Philosoph allerley Nebenbegriffe verbinden wolte, wenn man darunter einen Sectirer, einen Zungendrescher, einen aufgeblasenen Thoren verstehen wolte, welcher närrische und verwegene Meinungen mit vielem Geschrey behauptet u. s. w. und man wolte sich unterstehen, das höchste Wesen mit einer Benennung zu beschimpfen, welche so viel abgeschmacktes anzeigte. Und weil die meisten Menschen, von der Weltweisheit, einen so schlechten Begrif haben; so ist es gar nicht zu rathen, mit diesem Namen Gott zu benennen. Denn da Gott alle mögliche Dinge und Künste und Wissenschaften aufs vollkommenste erkent, so könte er mit eben dem Rechte der gröste Jurist, und Philologe, der gröste Schneider u. s. w. genent werden, und wer wird dieses billigen? Es schickt sich überhaupt nicht wohl, die Erkentniß Gottes eine gelehrte und kunstmäßige Erkentniß zu nennen, weil damit allemal der Begrif einer kunstmäßigen Erlangung der Erkentniß verbunden ist. Unterdessen ist es gewiß, daß in der Erkentniß Gottes, alle wahre Realitäten und Vollkommenheiten der gelehrten und kunstmäßigen Erkentniß, im höchsten Grade angetroffen werden.

§. 897.

Doch damit wir den Begrif, von der höchsten Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß, noch besser entwickeln mögen, so wollen wir zeigen, daß sie alle sechs Vollkommenheiten der Erkentniß, die wir in der Psychologie erwiesen haben, im höchsten Grade besitze, und auf eine ganz unumschrenkte Art. Sie ist also erstlich von einem so unermeßlichen Umfange, und einer solchen unumschrenkten Ausdehnung, daß sie schlechterdings die allerweitläuftigste Erkentniß ist, die gedacht werden kan. §. 490. Denn 1) erkent Gott alle mögliche Dinge, Wahrheiten, Künste, Wissenschaften, ohne alle Ausnahme, dergestalt, daß in ihm gar keine Unwissenheit ist, noch stat finden kan. Wäre

ihm

ihm eine einzige Sache unbekant, so könte noch mehr erkant werden, als Gott wüste, und es wäre also noch ein grösserer Verstand möglich, als der göttliche, welches ungereimt ist. Zum 2) erkent Gott, von einem iedweden möglichen Dinge, alle Merkmale und Bestimmungen, so daß ihm nichts in irgends einem Gegenstande der Erkentniß verborgen und unbekant ist, weil widrigenfals abermals eine Unwissenheit in ihm seyn müßte. Nicht der geringste Umstand einer Sache, nicht die geringste Veränderung eines Dinges, ist dem göttlichen Verstande unbekant. Sondern er erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit. Alle Schätze und Reichthümer, aller möglichen Erkentniß, sind in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Wie viel Mitleiden verdienen nicht diejenigen, welche, unter dem Scheine eines andächtigen Eifers, einen Menschen von der Ausdehnung seiner Erkentniß abhalten, und welche glauben, die fromme Einfalt erfordere es, daß man nicht viel leene. Je mehr Wahrheiten man lernt, desto ähnlicher wird man Gott, und alle Nachahmung Gottes ist so wol der wahren Frömmigkeit, als auch unserer eigenen Vollkommenheit gemäß. Ob nun gleich Gott selbst auf keinerley Weise unwissend genent werden kan, so weis er doch aufs allervollkommenste, die Grenzen der Erkentniß aller Seelen und endlichen Geister, was sie nicht wissen, wie groß ihre Unwissenheit ist, und wie weit sich ihre Einsichten erstrecken.

§. 898.

Zum andern ist, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem göttlichen Verstande, im höchsten Grade groß und majestätisch §. 491. In Gott ist keine geringe, nichtswürdige, unerhebliche und unfruchtbare Erkentniß: denn alle diese Arten der Erkentniß sind unvollkommen, und in Gottes Verstande sind die Unvollkommenheiten der Erkentniß nicht einmal möglich §. 818. 892. Diese Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß begreift folgendes in sich: 1) Gott erkent auch die allergrösten, wichtigsten und fruchtbarsten Gegenstände der Erkentniß, sie mögen nun übrigens

gens Namen haben, wie sie wollen. 2) Er erkent alle Dinge in ihrer Grösse, Wichtigkeit und Fruchtbarkeit, und er stelt sich nichts grösser oder kleiner vor, als es in der That ist: denn beydes wäre entweder eine Unwissenheit, oder ein Irrthum. Man kan daher mit Wahrheit sagen, daß, in der Erkentniß Gottes, nichts eine Kleinigkeit und unerhebliche Sache sey. Denn alles, was Gott erkent, ist entweder etwas in ihm selbst, und das ist allemal eine unendlich grosse Realität; oder eine Sache ausser ihm. Alles mögliche ausser Gott ist, seiner Beschaffenheit nach, von einem unendlichen Werthe, indem es in dieser, oder in einer andern möglichen Welt, mit allen übrigen Theilen der Welt, durch einen allgemeinen Zusammenhang, verbunden ist, und in sich selbst unendlich viele Bestimmungen hat. In unsern Augen kan vieles eine Kleinigkeit seyn, weil wir nicht alle seine Gründe, Folgen, Verhältnisse und innerliche Bestimmungen erkennen. Allein in den Augen Gottes haben, alle mögliche Dinge, einen sehr grossen Werth. Sie sind ja insgesamt Folgen des göttlichen Wesens, und kan eine Sache eine nichtswürdige und unerhebliche Kleinigkeit seyn, welche eine so erhabene und unendlich grosse Quelle hat? Unterdessen da wir Menschen, und andere endliche Geister, sehr viele nichtswürdige Erkentniß haben, da wir keine Sache in ihrer wahren Grösse einsehen, und da wir viele Dinge uns entweder kleiner oder grösser vorstellen, als sie in der That sind: so erkent Gott aufs genaueste, alle Kleinigkeit und Unerheblichkeit in der Erkentniß der Creaturen, und er weis aufs vollkommenste, in welcher Grösse ein iedes mögliches Ding, in der Erkentniß aller denkenden Creaturen, erscheint.

§. 899.

Drittens ist, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem göttlichen Verstande, eine allergenaueste und richtigste Erkentniß: weil die göttliche Erkentniß, alle Vollkommenheiten der Erkentniß, im höchsten Grade besitzt. Da nun alle Wahrheit in der Ordnung besteht §. 91. so ist in der Er-

Erkentniß Gottes die allervollkommenste Ordnung, und Gott stelt sich alle mögliche Dinge, in der allerhöchsten Ordnung, und aufs ordentlichste vor. Er hat nicht nur die allervollkommenste Erkentniß von allen Zusammenordnungen aller möglichen Dinge, und von allen Ordnungen in allen möglichen Dingen; er weis nicht nur aufs vollkommenste, nach welchen Ordnungen alle Dinge, und alles in allen, zusammengeordnet ist; sondern seine Erkentniß selbst ist in ihm die allerordentlichste Erkentniß §. 843. Folglich ist, in der Erkentniß Gottes, keine Unordnung, seine Erkentniß ist nicht tumultuarisch, nicht falsch, grob und irrig: ob er gleich, alle Irrthümer aller endlichen Geister, und aller Seelen, alle falschen und groben Begriffe derselben, und alles Unordentliche in ihrer Erkentniß aufs vollkommenste einsieht. Der Irrthum ist so weit von der Erkentniß Gottes entfernt, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß Gott auch nur in einer Kleinigkeit sich solte irren können §. 818. Der Irrthum entsteht allemal aus einer Unwissenheit, und Verwechselung des Wahren mit dem Falschen §. 489. 492. Da nun weder Unwissenheit noch Verwirrung in Gott möglich ist §. 892. so kan Gott gar nicht irren und betrogen werden, und darin besteht die **Untrüglichkeit Gottes.** Die Untrüglichkeit ist die Unmöglichkeit zu irren, und sie ist entweder eine bedingte oder unbedingte Untrüglichkeit §. 30. Alle endliche Geister und denkende Substanzen haben eine eingeschrenkte Erkentnißkraft, und können also nicht alles deutlich und klar erkennen. Folglich haben sie nothwendig dunkele und verworrene Vorstellungen, und können also verschiedene Dinge mit einander verwechseln, und folglich können sie irren. Es kan daher, kein endlicher Geist, schlechterdings und unbedingt untrüglich seyn. Eine bedingte Untrüglichkeit kan ein endlicher Geist erlangen, z. E. durch eine grosse Fertigkeit gewisse Wahrheiten zu denken, wodurch es unmöglich wird, in die entgegengesetzten Irrthümer zu gerathen. So kan ein Weltweiser eine so grosse Fertigkeit richtig zu schliessen erlangen, daß es ihm niemals

be-

begegnet, unrichtig zu schliessen. Eben so haben auch die Männer Gottes eine bedingte Untrüglichkeit gehabt, indem ihr Verstand, durch die Eingebung Gottes, vor allen Irrthümern bewahrt worden. Allein Gott ist schlechterdings untrüglich, und zwar im höchsten Grade, und das will dreyerley sagen. 1) Er irret in keiner Vorstellung, da er doch alle mögliche Dinge erkent: denn ie mehrere Wahrheiten iemand richtig erkent, desto untrüglicher ist er. Das ist keine sonderliche Kunst, wenig ohne Irrthum zu erkennen, und man verzeihet es einem Menschen leicht, wenn er unzählig viel weis und denkt, und durch die Menge und Mannigfaltigkeit zu einem Irrthume verleitet wird. Allein, bey der wahrhaftig unendlichen Weitläuftigkeit der Erkentniß Gottes, ist sein Verstand dennoch stark genung, um nichts mit einander zu verwechseln. 2) Gott verwechselt, auch die gröſten Wahrheiten, nicht mit irgends einem falschen und irrigen Begriffe. Oder er irret weder in dem, was wir Kleinigkeiten nennen, noch in den gröſten Dingen: denn er irret gar nicht. Und 3) sind die Irrthümer in Gott nicht nur auf eine bedingte Art unmöglich, sondern er ist auch schlechterdings untrüglich. Er ist vor allem Irrthume im höchsten Grade sicher, und darf, so zu reden, nie auf seiner Hut stehen, um sich vor Irrthümern in acht zu nehmen.

§. 900.

Die Erkentniß aller möglichen Dinge ist, viertens, in dem Verstande Gottes, die allerdeutlichste Erkentniß, die möglich ist. Folglich begreift und erforscht, der göttliche Verstand, alle mögliche Dinge aufs vollkommenste, und also auch alles dasjenige, was uns und andern endlichen Geistern unbegreiflich ist. In Absicht auf Gott ist nichts ein Geheimniß, und unbegreiflich. Er hat vielmehr, von allen möglichen Dingen, die ausführlichste, vollständigste, reinste und tiefste Erkentniß. Alles ist vor seinem Verstande blos und entdeckt, und in dem ganzen Umfange der göttlichen Erkentniß schimmert das reinste und heiterste Licht

§. 892. 893. Es ist demnach, in der göttlichen Erkentniß, weder Dunkelheit, Verwirrung, Unausführlichkeit, Unvollständigkeit, und irgends ein anderer Mangel der Klarheit und Deutlichkeit würklich, noch irgends im allergeringsten Grade möglich: weil, alle diese Mängel des Lichts, Unvollkommenheiten sind §. 818. Und da alle Veränderung in Gott, um seiner Unveränderlichkeit willen, unmöglich ist; so stralt seine Erkentniß ewig in einem und eben demselben Grade der Deutlichkeit, ohne daß, irgends eine deutliche Vorstellung in ihm, solte mehr oder weniger deutlich und dunkel werden können. In dem Verstande Gottes ist es beständig heller Tag, und es ist in ihm keine Abwechselung des Lichts und der Finsterniß. Da aber Gott alles weis, so erkent er auch, aufs vollkommenste und deutlichste, alle Dunkelheit, Verwirrung, Unausführlichkeit, Undeutlichkeit und Unvollständigkeit der Erkentniß der endlichen Dinge. Und weil, alle endliche denkende Substanzen, mehr Dunkelheit als Klarheit in ihrer Erkentniß haben; so kan man auf eine poetische Art sagen: daß der Thron Gottes lauter Licht sey, daß aber rings um denselben herum sich Dunkelheit, Nacht und Finsterniß ausbreite, und daß er selbst in einem Lichte wohne, zu welchem niemand kommen kan.

§. 901.

Zum fünften ist, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem Verstande Gottes, die allergewisseste und zuverlässigste Erkentniß, die möglich ist. Er erkent zwar, aufs allervollkommenste, alle Ungewißheit und Mängel der grössern Gewißheit in der menschlichen Erkentniß, und in der Erkentniß anderer endlichen Substanzen; die Wahrscheinlichkeit, Unwahrscheinlichkeit, Zweifelhaftigkeit, Zweifel, Vorurtheile, Meinungen, moralische Gewißheit, unausführliche und unvollständige Gewißheit, Scheingewißheit in der Erkentniß der Creaturen, und wie die Mängel der allervollkommensten Gewißheit insgesamt heissen mögen: allein, in der Erkentniß Gottes selbst, kan kein Mangel

der

der gröſten Gewißheit ſtat finden. Dem Verſtande Gottes iſt nichts ungewiß und zweifelhaft, nichts iſt ihm wahrſcheinlich und moraliſch gewiß, er muthmaßt nichts, kein Vorurtheil kan ihn blenden; ſondern er erkent, alles Mögliche, in der ausführlichſten, vollſtändigſten und gröſten Gewißheit §. 895. Je mehr Dinge und Wahrheiten iemand klar erkent, aus ie mehrern und gröſſern Gründen und Folgen er ſie erkent, ie gröſſere Wahrheiten, und ie deutlicher er ſie erkent, deſto gröſſer iſt die Gewißheit ſeiner Erkentniß. Da nun Gott, alle mögliche Dinge und Wahrheiten, und alſo auch die gröſten erkent; da er ſie im Zuſammenhange mit allen ihren Gründen und Folgen, den nähern und entferntern, den unmittelbaren und erſten und letzten, auch den gröſten, und zwar aufs allerdeutlichſte erkent: ſo iſt gar keine gröſſere Gewißheit möglich, als diejenige, welche in der göttlichen Erkentniß angetroffen wird. Man kan alſo ſagen, daß Gott, alle mögliche Beweiſe aller Wahrheiten, aufs vollkommenſte einſehe; und ſeine Erkentniß iſt alſo die allervollkommenſte Wiſſenſchaft aller möglichen Dinge, die allergründlichſte Erkentniß, in welcher keine einzige ſeichte Vorſtellung irgends einer Wahrheit und möglichen Sache ſtat finden kan: denn eine Wiſſenſchaft iſt eine deutliche Erkentniß einer Sache, aus unumſtößlich gewiſſen Gründen. Folglich hat Gott, auch von denenjenigen Dingen und Wahrheiten, die allervollkommenſte ſcientifiſche Erkentniß, von denen wir Menſchen und andere endliche Dinge keine eigentlich ſo genante Wiſſenſchaft haben können.

§. 902.

Endlich zum ſechsten iſt, die Erkentniß aller möglichen Dinge, in dem Verſtande Gottes die allerlebendigſte Erkentniß; weil das Leben der Erkentniß eine wahre Realität iſt §. 669. welche unmöglich dem göttlichen Verſtande fehlen kan §. 892. Gott erkent, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, anſchauend aufs vollkommenſte §. 892. 894. Da nun, eine

solche Erkentniß, die lebendigste Erkentniß ist; so erhellet auch daraus, daß die Erkentniß Gottes die allerlebendigste sey. Keine Erkentniß Gottes ist todt, unwürksam, speculativisch und in einem geringern Grade lebendig, als möglich ist; ob er gleich aufs vollkommenste das todte, speculativische, und alle Mängel des Lebens in der Erkentniß der Creaturen, erkent. Weil ich, bey der Untersuchung des göttlichen Willens, diese Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß noch weiter ausführen werde, so will ich von derselben an diesem Orte nichts weiter sagen.

Der Gegenstand der göttlichen Erkentniß.

§. 903.

Da wir uns bisher bemühet haben, uns, von der allervollkommensten Beschaffenheit der göttlichen Erkentniß, einen rechten Begrif zu machen: so ist es nöthig, die Gegenstände der göttlichen Erkentniß genauer zu untersuchen; damit, wenn wir sagen, Gott wisse alles, wir bey dem Worte Alles nicht etwa gar zu wenig denken, und dadurch verleitet werden mögen, uns einen gar zu kleinen Begrif von dem unendlichen Umfange der göttlichen Erkentniß zu machen. Und da nun, alle mögliche Gegenstände der Erkentniß, entweder Gott oder die möglichen Welten, samt ihren verschiedenen Bestimmungen, sind: so fragt sichs vor allen Dingen, ob Gott sich selbst erkenne? Und dawider läst sich, nicht der allergeringste Zweifel, machen. Gott erkent alle mögliche Dinge, und die gröstен derselben §. 892. Da nun Gott, und seine Vollkommenheiten, nicht nur mögliche Dinge sind, sondern auch die allergröstен: so hat er, von sich selbst, die allervollkommenste Erkentniß. Wenn Gott alles übrige wüste, sich selbst aber nicht, so hätte er in der That keinen unendlichen Verstand: weil alle mögliche Dinge ausser Gott zusammengenommen, keinen wahrhaftig unendlichen Gegenstand der Erkentniß, ausmachen. Ja Gott würde nichts ausser sich, in dem höchsten Grade der Vollkommenheit, wissen, wenn er sich selbst nicht erkente.

Denn,

Denn, zu der allervollkommensten Erkentniß einer Sache, wird unentbehrlich erfodert, daß sie aus ihrem ersten Grunde erkant werde. Da nun Gott, den ersten Grund aller möglichen Dinge, in sich enthält §. 832. so könte Gott, gar keine allervollkommenste Erkentniß irgends eines möglichen Dinges, haben, wenn er nicht die allervollkommenste Erkentniß von sich selbst hätte. Ein ieder Geist ist sich seiner selbst bewust, und kan es wenigstens seyn. Solte also Gott, als der vollkommenste Geist §. 891. sich selbst nicht erkennen? Gott hat also die vollkommenste Wissenschaft von sich selbst, er begreift sich selbst, und erforscht sich selbst, und alle seine Vollkommenheiten völlig, er ermißt seine unendliche Grösse, und hat von sich selbst eine wahrhaftig unendliche Vorstellung, welche nach allen Absichten die allervollkommenste ist §. 893-902. Und da er den unendlichen Zusammenhang, und die allervollkommenste Zusammenordnung seiner göttlichen Vollkommenheiten, vermöge welcher eine iede das Wesen der übrigen ist §. 831. aufs vollkommenste einsieht: so hat er, so viele unendliche und verschiedene Vorstellungen, von sich selbst, als er innerliche Vollkommenheiten besitzt, das ist unendlich viele. Er erkent zugleich alle Vorstellungen, welche sich die Creaturen von ihm machen, es mögen nun dieselben wahr oder falsch seyn, und er weis, wie er aus einer iedweden Welt, und aus einem iedweden endlichen möglichen Dinge vorgestellt werden könne. Und diese allervollkommenste Wissenschaft, die Gott von sich selbst hat, ist die allervollkommenste Theologie §. 797. welche man die **Originaltheologie** nent, weil sie das Muster seyn muß, nach welchem die Menschen, und andere verständige Creaturen, ihre Erkentniß Gottes einzurichten verbunden sind §. 272. Wir Creaturen können, in allen unsern Handlungen, keine bessere Regel annehmen, als daß wir Gott nachahmen §. 872. Folglich kan keine Erkentniß Gottes, keine Theologie in den Creaturen, vollkommen seyn, als in so ferne sie dem Muster aller Theologie gleichförmig ist. Dieses solten sich,

alle Gottesgelehrten und Weltweisen, gesagt sein lassen; so würde, die ganze Gottesgelahrheit der Menschen, manche Fehler und Mängel nicht haben, wodurch sie so sehr verunstaltet wird. Gott kan daher der allergröste und vollkommenste Theologe genent werden §. 896. wenn man nemlich von diesem Worte alle unanständige Nebenbegriffe absondert, welche, durch die Thorheit der Theologen unter den Menschen, damit verbunden worden.

§. 904.

Gott übersieht, mit seinem unendlichen Verstande, alle mögliche Dinge §. 892. Folglich hat er auch die allervollkommenste und deutlichste Erkentniß von allen Dingen, die ausser ihm möglich sind, und von allen ihren möglichen Bestimmungen. Ohne dieser Erkentniß könte er, von sich selbst, nicht die allervollkommenste Erkentniß haben. Denn man kan kein Ding aufs allervollkommenste erkennen, wenn man nicht alle seine Folgen einsieht §. 897. Nun sind, alle mögliche Dinge ausser Gott, Folgen seines Wesens §. 832. Folglich erkent Gott eben deswegen, weil er sich selbst aufs vollkommenste kent, alles, was ausser ihm möglich ist. Mithin erkent er, im höchsten Grade der Vollkommenheit, alle mögliche Welten, die vollkommenste eben so wohl, als die unvollkommenste Welt. Er weis wie viel Welten möglich sind, wie viel Theile eine iedwede hat, wie groß und wie klein die Vollkommenheit einer iedweden ist; kurz, in keiner Welt ist ihm, auch nur das allergeringste, verborgen. Diese allervollkommenste Erkentniß aller möglichen Welten in dem Verstande Gottes ist eine innerliche Vollkommenheit Gottes, und kan also als das Wesen Gottes angesehen werden. Folglich ist es eine richtige und schöne Definition Gottes, wenn man sagt: er sey dasjenige Ding, oder derjenige Geist, welcher sich alle mögliche Welten aufs deutlichste und vollkommenste vorstelt §. 811. Wenn man diese Erklärung Gottes, in der natürlichen Gottesgelahrheit, zum Grunde legen wolte; so würde man aus ihr, die übrigen Wahrheiten dieser Wissenschaft,

schaft, eben so herleiten können, als man in der vernünftigen Psychologie aus der Erklärung der menschlichen Seele, daß sie eine Vorstellungskraft dieser Welt sey, welche sich nach der Lage ihres Körpers dieselbe eines Theils deutlich vorstelt, das übrige von der menschlichen Seele erweist. Es ist ein sehr unüberlegter Einfall, wenn man wider diese Erklärung Gottes einwendet, daß Gott durch dieselbe, als ein blos todter Spiegel aller möglichen Welten, vorgestelt werde, welcher keinen freyen Willen habe. Die Erkentniß in Gott ist ja kein Leiden, sondern eine Handlung Gottes, und der freye Wille darf in einer logischen Erklärung Gottes nicht erwehnt werden, wenn er nur aus derselben richtig erwiesen werden kan.

§. 905.

Gott erforscht, mit seinem Verstande, alle mögliche endliche Dinge, und da er also die allerweitläuftigste Erkentniß von allen endlichen Dingen hat §. 897. so erkent er auch aufs vollkommenste alle ihre Bestimmungen, und also auch die Wesen aller endlichen und zufälligen Dinge. Und da nun sein Wesen, die Quelle der Wesen aller endlichen Dinge, ist §. 832. so erkent er, die Wesen aller endlichen Dinge, aufs deutlichste als Folgen seines eigenen Wesens, und leitet jene aus diesem durch seine göttliche Vernunft her §. 895. Diese Wahrheit gibt uns Gelegenheit, zwey berühmte Fragen der Gottesgelahrheit, zu untersuchen. Die erste besteht in dieser Frage: ob die Wesen der Dinge ausser Gott, von dem göttlichen Verstande, abhangen? Wolte man etwa dadurch behaupten, daß der göttliche Verstand, die Wesen aller Dinge ausser Gott, gleichsam ausgedacht und erfunden habe, so wäre diese Art der Vorstellung Gott sehr unanständig. Die Wesen aller endlichen Dinge sind, in dem Wesen Gottes, als in ihrer ersten Quelle, zureichend gegründet, und der göttliche Verstand erkent, von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne alle Zeitfolge, alle Wesen aller endlichen Dinge aus dem Wesen Gottes. Und, diese ewigen und unwandelbaren Vorstellungen aller Wesen

aller endlichen Dinge, sind Begriffe des göttlichen Verstandes, welche den unmittelbaren Grund ihrer ewigen Würklichkeit in dem Verstande Gottes haben. Folglich hangen, die göttlichen Begriffe von den Wesen aller endlichen Dinge, von dem göttlichen Verstande ab; allein diese Begriffe sind ja nicht die Wesen der Dinge ausser Gott, sondern diese Wesen bestehen in den Gegenständen dieser Begriffe. Zum andern hat man die Frage aufgeworfen: ob die Wesen der endlichen Dinge ewig sind, oder nicht? Wenn man die Wesen vor sich betrachtet, so bestehen sie in einer blossen Möglichkeit §. 51. Folglich sind sie in so ferne nichts würkliches, und fortdauerndes §. 229. Und da die Ewigkeit eine Dauer ist §. 231. so können sie an sich nicht ewig genent werden. Und wenn man sie ja ewig nennen will, so kan man dadurch nichts anders sagen wollen, als daß sie schlechterdings unveränderlich sind §. 127. und daß es also ungereimt sey, zu sagen, daß das Wesen irgends eines Dinges solte einen Anfang oder ein Ende nehmen können. §. 175. Weil aber, in dem göttlichen Verstande, von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Vorstellungen von allen Wesen aller endlichen Dinge würklich sind §. 858. so haben diese Vorstellungen in Gott eine wahre Ewigkeit. Es wäre also ein wunderlicher Einfall, wenn man deswegen die Ewigkeit der Wesen endlicher Dinge leugnen wolte, weil die Ewigkeit eine göttliche Vollkommenheit sey, die dem Wesen eines endlichen Dinges nicht beygelegt werden könne. Denn in so ferne, die Ewigkeit im eigentlichen Verstande, den Wesen beygelegt wird; in so ferne ist sie die Ewigkeit der göttlichen Begriffe von den Wesen der Dinge, und sie gehört also zu der Ewigkeit Gottes selbst. Noch seltsamer würde es seyn, wenn man sich auf die Allmacht Gottes berufen und sagen wolte: Gott könne durch dieselbe neue Wesen machen, die vorher nicht möglich gewesen. Denn die Allmacht Gottes erstreckt sich auf keine schlechterdings unmöglichen Sachen §. 865. und sie hat es nur mit den Würklichkeiten der Dinge zu thun, nicht aber mit ihren

inner-

innerlichen Möglichkeiten, oder mit ihren Wesen §. 862. Die Allmacht Gottes gibt den Dingen, die möglich sind, oder ein Wesen haben, die Erfüllung desselben oder die Würklichkeit, und sie setzt also bey ihren Gegenständen das Wesen voraus. Was kein Wesen hat, kan Gottes Allmacht nicht würklich machen.

§. 906.

Weil Gott, durch seinen unendlichen Verstand, alle mögliche Welten, aufs deutlichste und vollkommenste sich vorstelt §. 904. so hat er auch von dieser Welt, welche unter allen möglichen Welten allein würklich ist, die allervollkommenste Erkentniß. Um sich von dieser göttlichen Erkentniß eine rechte Vorstellung zu machen, so muß man folgendes von derselben bemerken. 1) Gott hat von dieser Welt die allerdeutlichste Erkentniß §. 900. und also ist, seine Vorstellung von dieser Welt, auf keinerley Weise sinlich §. 893. Nun wird diese Welt die **sichtbare Welt** genent, in so ferne sie sinlich erkant wird. Es stelt sich also diese Welt, in dem göttlichen Verstande, nicht als die sichtbare Welt vor, folglich auch nicht so, wie sie uns in unser Gesicht, oder in einen andern unserer Sinne, fält. Z. E. Gott stelt sich die Farben, das Rothe, Grüne u. s. w. nicht so vor, als wir; sondern er unterscheidet alle Lichtstralen aufs deutlichste von einander, ihre Zurückprallung von den Körpern, und den Grad ihrer Würkung in die Werkzeuge unserer Sinne, wodurch bey uns diejenige verworrene Empfindung verursacht wird, welche wir die Farbe nennen. Allein er selbst hat keine solche verworrene Vorstellung von den Farben, als wir haben. Er unterscheidet in allen Körpern alle Substanzen von einander, aus denen sie zusammengesetzt sind; er erkent aufs deutlichste, wie sie in einander würken, und wie dadurch diejenige Erscheinung entsteht, die wir einen Körper nennen. Folglich durchschauet Gott unveränderlich diese ganze Welt, und alle Theile derselben aufs deutlichste, und er erkent zugleich aufs deutlichste, alle sinliche Vorstellungen der sichtbaren Welt

in allen Substanzen und Seelen, und weis noch viel besser, als die Creaturen selbst, wie sich eine iedwede derselben die sichtbare Welt vorstelt. 2) Gott erkent aufs deutlichste alle Substanzen, Seelen und Geister, welche zusammengenommen die ganze Welt ausmachen. Keine derselben ist ihm unbekant, und er weis aufs genaueste, wie viel Substanzen in der Welt, und in einem iedweden zusammengesetzten Theile derselben, würklich sind. Nun ist unleugbar, daß ein iedes Sandkorn aus viel hundert Substanzen zusammengesetzt ist. Wie viele sind in dem ganzen Erdboden, in allen Fixsternen und Planeten, in dem unermeßlichen Zwischenraume derselben? Wie unendlich viel erkent Gott nicht! 3) Gott erkent alle Substanzen, alle Seelen und Geister, aufs deutlichste. Folglich erkent er alle ihre Bestimmungen, Eigenschaften, zufällige Beschaffenheiten, Verhältnisse, alle ihre mannigfaltigen Verknüpfungen und Zusammenordnungen samt allen ihren Veränderungen. Eine iedwede Substanz wird, in einem iedweden Augenblicke, wer weis wie ofte verändert. Wie viele Veränderungen gehen nicht in einer Stunde, in einem Jahre, in tausend Jahren, in alle Ewigkeit, in allen Substanzen der Welt zusammengenommen vor? Hier schwindelt die menschliche Vernunft. Man rechne einmal nach, wie viel Mücken, wie viel Fliegen, wie viele Baumblätter, nur in einem Sommer, in einem Garten, angetroffen werden, und wie viele Veränderungen sich in diesen Dingen zutragen. Wie viele derselben sind nicht auf dem ganzen Erdboden in einem Jahre, und in tausend Jahren? Wir Menschen wissen nicht einmal alle Arten der Fliegen, geschweige denn alle einzelne Dinge einer Art? Ein ieder Wassertropfen ist eine See voll lebendiger Creaturen. Alle Planeten und Fixsterne sind, mit verschiedenen Dingen, angefült. Alles weis Gott, und was für ein Schauplatz in dem göttlichen Verstande! Folglich 4) erkent Gott insonderheit eine iede Seele, und einen iedweden Geist, aufs deutlichste, und er wird deswegen in der heiligen Schrift ein Herzenskündiger genent.

Er

Er weis alle unsere Begriffe und Vorstellungen, sie mögen dunkel, oder klar, oder deutlich seyn. Er zählt alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begierden, er weis unsere Gedanken von ferne, und es sind ihm die verborgensten Schlupfwinkel unsers Herzens bekant, und er kent uns viel besser, als wir uns selbst zu erkennen im Stande sind. Wie schrecklich muß dieses nicht allen Sündern seyn, indem es gewiß ist, daß die allerheimlichsten sündlichen Gedanken, Absichten und Begierden vor den Augen Gottes entdeckt da liegen. Wie tröstlich aber ist es für einen Tugendhaften, daß Gott alle seine guten Werke und Veränderungen zähle, auch diejenigen, die seiner eigenen Aufmerksamkeit entwischen. 5) Da, in einer ieden Substanz dieser Welt, sich die ganze Welt anders abbildet, als in allen übrigen, so hat Gott von der ganzen Welt so viele verschiedene deutliche Vorstellungen, als es Substanzen in der Welt gibt, und als in einer iedweden Substanz, vom Anfange ihrer Dauer an bis in Ewigkeit, verschiedene Zustände angetroffen werden. Man vergleiche hier dasjenige, was ich §. 368. 369. ausgeführt habe; so wird man, in die allertiefste Bewunderung der unendlichen Grösse des göttlichen Verstandes, versetzt werden, welche blos daher begreiflich ist, daß Gott sich diese Welt aufs allervollkommenste vorstelt. Die allerweitläuftigste Gelehrsamkeit eines Menschen ist, wie ein Wassertröpfgen gegen das grosse Weltmeer, zu rechnen. Doch das ist noch zu wenig gesagt. Es läst sich zwischen derselben, und zwischen der Erkentniß Gottes, gar keine Proportion annehmen.

§. 907.

Aus den bisherigen Betrachtungen haben die Gottesgelehrten, eine sehr nützliche Eintheilung der göttlichen Erkentniß, hergeleitet. Nemlich alle Dinge sind entweder, blos möglich, oder zugleich würklich. Folglich gehört alles, was von allen möglichen Dingen erkant werden kan, entweder zu ihrer Möglichkeit, oder zu ihrer Würklichkeit. Da nun Gott, alles in allen, aufs vollkommenste erkent

§. 897. 892. so erkent er auch alles, was zu der Möglichkeit aller Dinge gehört, sie mögen nun würklich oder nicht würklich seyn. Und das nent man die natürliche und nothwendige Wissenschaft Gottes, nicht etwa, weil die übrige Erkentniß Gottes nicht ebenfals ihm natürlich und nothwendig wäre; sondern weil, der Gegenstand dieser Wissenschaft, nicht von dem freyen Willen Gottes abhanget. Vermöge dieser nothwendigen Wissenschaft erkent Gott die Wesen, die wesentlichen Stücke, und die Eigenschaften endlicher Dinge, als welche in blossen Möglichkeiten bestehen. Ja, vermöge dieser Wissenschaft, erkent Gott alles dasjenige, was wir uns in unsern abstracten Begriffen vorstellen, und was wir die Gattungen und Arten der Dinge nennen: denn das gehört zu der innerlichen Möglichkeit der Dinge. Und da nun, diese Gattungen und Arten nicht anders, ausser ihren Subjecten, als Vorstellungen in dem Verstande eines denkenden Dinges, würklich seyn können: so gehört es mit zu dem Geschäfte der Allmacht Gottes, daß sie, die Vorstellungen aller möglichen Gattungen und Arten der Dinge, in dem göttlichen Verstande würklich macht. Man kan diese göttlichen Begriffe keine abstracten Begriffe nennen, weil sie Gott nicht durch den Weg der Abstraction würklich macht §. 893. Sondern da der göttliche Verstand, mit einem Blicke, alles in allen durchschauet; so erkent er zugleich alle mögliche Aehnlichkeiten aller möglichen Dinge, und folglich auch alle Gattungen und Arten derselben.

§. 908.

Gott erkent, durch seinen unendlichen Verstand, auch alles dasjenige, was zu der Würklichkeit aller möglichen endlichen Dinge gehört, oder alle Bestimmungen aller würklichen endlichen Dinge, in so ferne sie als würklich betrachtet werden §. 907. Folglich hat er auch, die allervollkommenste und deutlichste Wissenschaft, von der Würklichkeit aller Dinge in dieser Welt, und aller Bestimmungen und Veränderungen, welche zu dieser Würklichkeit gehören

hören §. 906. Und diese göttliche Wissenschaft wird die freye Wissenschaft Gottes genent, weil ihr Gegenstand von dem freyen Willen Gottes abhanget, indem es von demselben eben herrührt, daß diese Welt würklich, und also der Gegenstand der freyen Wissenschaft Gottes geworden ist. Da nun alles, was in dieser Welt würklich ist, entweder zu den vergangenen, oder gegenwärtigen, oder zukünftigen Dingen gehört: so gehört, zu der freyen Wissenschaft Gottes, eine dreyfache Erkentniß. 1) Die allervollkommenste Erkentniß alles dessen, was in dieser Welt vergangen ist, und das ist die göttliche Erinnerung, welche alles Reelle im höchsten Grade in sich enthält, was unsere Einbildungskraft, und unser Gedächtniß, wahrhaftig vollkommenes in sich begreifen. Gott erinnert sich freylich des Vergangenen nicht auf die Art, wie wir; allein, diese Art der Erinnerung, ist auch nichts Reelles. Es sind also dem unendlichen Verstande so wenig die vergangenen Sünden unbekant, als die vergangenen guten Handlungen. Der Schauplaß aller vergangenen Dinge zeigt sich, in dem göttlichen Verstande, in der gröſten Deutlichkeit, und so wenig etwas Vergangenes Gott unbekant seyn kan, so wenig kan er etwas vergessen. 2) Die allervollkommenste Erkentniß alles desjenigen, was iedesmal in der Welt gegenwärtig ist, und die kan man die sehende oder empfindende Erkentniß Gottes nennen. Der göttliche Verstand sieht alles, was in der gegenwärtigen Zeit würklich ist, und er besitzt demnach alles, was in unsern Sinnen Reelles und Vollkommenes angetroffen wird. Gott empfindet freylich nicht, wie wir das Gegenwärtige empfinden §. 893. Allein, gleichnißweise kan man allerdings sagen, daß er alles in der Welt sieht und hört. Und da er sich also, des gegenwärtigen Zustandes der Welt, im höchsten Grade bewust ist; so macht er, und schläft und schlummert nicht, wie die Schrift redet. Im Schlummer und Schlafe verdunkeln sich die Vorstellungen des Gegenwärtigen, in Gott aber kan keine Vorstellung verdunkelt werden §. 893. 3) Die aller-

lervollkommenste Vorstellung alles dessen, was in dieser Welt zukünftig ist. Gott weis alles Zukünftige voraus, und das ist die göttliche Vorhersehung des Zukünftigen, vermöge welcher der göttliche Verstand, alles wahrhaftig Vollkommene in allen unsern Vorhersehungsvermögen, im allervollkommensten Grade besitzt. Wir können also alle Redensarten, welche von unsern Erkentnißkräften hergenommen sind, von Gott und seinem Verstande brauchen. In der heiligen Schrift heist es, daß Gott den lieblichen Geruch der Opfer gerochen. Allein wir müssen sie allemal nur gleichnißweise von Gott gebrauchen, und alles Unvollkommene absondern, was sie zugleich mit anzeigen § 851.

§. 909.

Wider die freye Wissenschaft Gottes hat man zwey Einwürfe gemacht, welche allerdings eine Antwort verdienen. Einmal, sagt man, sey es der höchsten Vollkommenheit Gottes unanständig zu behaupten, daß er sich alles aufs deutlichste vorstelle, was in dieser Welt würklich ist. Es seyn ja so viele unendliche Kleinigkeiten in der Welt vorhanden, daß ein Mensch so gar sich beschimpfen und sündigen würde, wenn er sich mit der Betrachtung derselben beschäftigen wolte. Man müßte ja, nach unserer Meinung behaupten, daß Gott alle Mücken, alle Füsse des Ungeziefers, und alles was noch kleiner ist, aufs genaueste wisse; und gereiche dieses nicht, zur Verkleinerung des hohen Begrifs, den wir uns von Gott zu machen verbunden sind? Allein, dieser Einfall ist, sehr leicht, zu beantworten. In der Erkentniß Gottes ist, nichts in dieser Welt, eine unerhebliche Kleinigkeit, wie ich dieses §. 898. erwiesen habe. Bey uns Menschen verhält es sich ganz anders. Weil wir kein Ding erforschen können, so ist sehr vieles in dieser Welt, welches wir uns als Kleinigkeiten vorstellen müssen. Und da wir nicht allwissend werden können, so würden wir, über der Untersuchung solcher Dinge, eine Erkentniß anderer Dinge versäumen, deren Betrachtung uns nöthiger und nützlicher ist. Folglich würden wir sündigen und uns beschimpfen,

schimpfen, wenn wir uns bey der Erkentniß solcher Kleinigkeiten aufhalten wolten. Bey Gott aber, welcher alles erforscht, verhält es sich ganz anders. Es trägt daher die heilige Schrift kein Bedenken, zu sagen, daß Gott alle Haare auf unsern Häuptern zähle, und der Mensch würde gewiß als ein Narr handeln, welcher sich die Mühe nehmen, und seine eigenen Haare zählen wolte. Zum andern sagt man, es sey unmöglich, daß Gott alle zukünftigen Dinge vorherwissen könte. Es gebe nemlich viele zukünftige Dinge, welche von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen abhangen. Da nun, die willkührlichen Entschliessungen einer Creatur, durch ihren vorhergehenden Zustand nicht bestimt werden: so sey es schlechterdings unmöglich vorher zu wissen, wie sich eine mit Willkühr begabte Creatur, in einem künftigen Falle, willkührlich bestimmen werde. Folglich könne Gott zum voraus niemals wissen, wie sich, die mit einem Willkühr begabten Creaturen, in allen künftigen Fällen bestimmen werden; sondern er erkenne dieses, samt allen Folgen desselben, erst alsdenn, wenn die willkührliche Bestimmung geschieht. Und so wenig die Allmacht Gottes eingeschrenkt wird, wenn man behauptet, sie könne keine schlechterdings unmöglichen Sachen würklich machen: eben so wenig werde der Verstand Gottes eingeschrenkt, wenn er etwas nicht erkent, was schlechterdings nicht erkant werden kan. Das letzte hat allerdings seine Richtigkeit. Der Verstand Gottes ist und bleibt wahrhaftig unendlich, wenn er alles weis, was gewust werden kan. Allein der ganze Einwurf beruht auf der falschen Einbildung, als wenn, die freyen und willkührlichen Entschliessungen der Creaturen, durch einen ohngefehren Zufall geschehen, und keinen zureichenden Bestimmungsgrund in den vorhergehenden Zuständen der Welt hätten. Nach unserm Lehrgebäude, welches wir in der Psychologie, von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen, festgesetzt haben, hangen z. E. alle freye und willkührliche Entschliessungen der Menschen, von allen ihren vorhergehenden Zuständen, und

von

von dem allgemeinen Zusammenhange in der Welt, ab. Wer also alles Vergangene und Gegenwärtige in der Welt aufs vollkommenste weis, der erkent auch den völligen zureichenden Grund, weswegen sich das Willkühr und der freye Wille einer Creatur, in einem iedweden Falle, eben so und nicht anders bestimt. Folglich kan Gott, alle willkührliche und freye Entschliessungen der Creaturen, aus ihrem allerersten Zustande, in welchem sie sich nach ihrem ersten Ursprunge befinden, aufs deutlichste vorhersehen. Diejenigen, welche unsere Erklärungen des Willkührs und des freyen Willens nicht annehmen, die mögen sich selbst rathen, und dafür sorgen, wie sie diesen Einwurf gründlich aus dem Wege räumen.

§. 910.

Da Gott, alle Bestimmungen und Veränderungen aller endlichen Dinge, aufs vollkommenste weis, welche zu ihrer Würklichkeit gehören §. 908. so weis er auch alles, was zu der Würklichkeit anderer Welten gerechnet werden muß. Oder er weis aufs vollkommenste, was geschehen und würklich gewesen seyn würde, wenn stat dieser Welt eine andere würklich geworden wäre. Und diese Wissenschaft in Gott wird die mittlere Wissenschaft genent, weil ihre Gegenstände das Mittel sind zwischen blos innerlich möglichen Dingen, und solchen Dingen, welche in dieser Welt würklich vorhanden sind. Weil Gott, alle mögliche Welten, aufs vollkommenste erkent §. 904. so besitzt er allerdings diese mittlere Wissenschaft. Und man muß, zu dem Gegenstande dieser Wissenschaft, alles rechnen, was würklich gewesen seyn würde, wenn stat dieser Welt eine andere würklich geworden wäre. Nun nehme man ein iedes Ding, ein iedes Accidenz, eine iede Veränderung, die in dieser Welt würklich sind. Wenn stat derselben etwas anders würklich geworden wäre, so hätte es andere Gründe in allen vorhergehenden Zuständen der Welt, und andere Folgen in allen nachfolgenden Zuständen der Welt gehabt, und folglich wäre eine andere Welt würklich §. 330. Folglich

gehört

gehört alles, was stat dessen, so in dieser Welt würklich ist und geschieht, hätte würklich seyn können, zu einer andern Welt, und ist also ein Gegenstand der mitlern Wissenschaft Gottes. Vermöge dieser Wissenschaft weis also Gott vollkommen z. E. was geschehen seyn würde, wenn Adam nicht gesündiget, wenn ein Mensch noch länger gelebt hätte, wenn ein Mensch eine gewisse Handlung nicht gethan hätte, die er gethan hat u. s. w. Der Nutzen dieser Eintheilung der göttlichen Erkentniß wird sich, bey der Untersuchung des göttlichen Willens, zeigen.

§. 911.

Die freye Erkentniß oder Wissenschaft Gottes macht uns Menschen eine sehr grosse Schwierigkeit, wenn wir sie, mit der göttlichen Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit, zusammenreimen wollen. Alle würkliche Dinge in der Welt werden aus zukünftigen in gegenwärtige, und aus gegenwärtigen in vergangene Dinge verwandelt. Da nun Gott untrüglich ist §. 899. so scheint es schlechterdings nothwendig zu seyn, daß er sich eine Sache nicht eher als gegenwärtig und vergangen vorstelle, als sie es würklich wird. Es scheint demnach, als müsse die freye Wissenschaft Gottes nach und nach eben so verändert werden, als die Dinge in dieser Welt, mit der Zeit und nach und nach, aus zukünftigen in gegenwärtige und vergangene Dinge verwandelt werden. Uns ist es freylich unmöglich, völlig deutlich einzusehen, wie bey der Veränderung der Gegenstände, die Erkentniß Gottes, innerlich unverändert bleiben kan: weil unsere Vorstellungen, einer beständigen Abänderung, und einem unaufhörlichen Wechsel, unterworfen sind. Unterdessen können wir doch einigermassen uns, aus diesem Labyrinthe, herauswickeln. Gott hat von Ewigkeit her alle Dinge in dieser Welt völlig erforscht, es ist ihm von denselben nichts unbekant gewesen, und er hat sich dieselben in einem so hohen Grade vorgestelt, als möglich ist §. 892. 856. Wenn also eine zukünftige Sache in eine gegenwärtige verwandelt wird, so wird sie zwar, aus

einem Gegenstande der Vorhersehung Gottes, ein Gegenstand der sehenden Erkentniß §. 908. Allein die Erkentniß Gottes wird dadurch nicht vermehrt, und er erkent nichts neues von dieser Sache, welches er nicht schon von Ewigkeit her gewust hätte. Wenn also ja eine Veränderung in der Erkentniß Gottes vorgeht, so werden blos, ihre Verhältnisse gegen die Gegenstände ausser Gott, verändert, und wer Gott für ein unveränderliches Wesen hält, der kan unmöglich behaupten, daß die Verhältnisse Gottes unveränderlich sind §. 129. Eben so, wenn eine gegenwärtige Sache in der Welt in eine vergangene verwandelt wird, so wird sie, aus einem Gegenstande der sehenden Erkentniß Gottes, in einen Gegenstand der göttlichen Erinnerung verwandelt §. 908. Allein, da Gott in alle Ewigkeit, alles in der Welt, sich im höchsten Grade vorstellen wird, dergestalt, daß ihm nichts iemals unbekant werden wird §. 897. so wird zwar, durch diese Veränderung der Gegenstände der göttlichen Erkentniß, das Verhältniß der leztern gegen die erstern verändert; allein die göttliche Erkentniß selbst bleibt eben so groß, und sie verliehrt nichts reelles. Unterdessen können wir diese Schwierigkeit nicht völlig heben, weil die freye Wissenschaft Gottes gleichsam eine zufällige Beschaffenheit in Gott ist §. 852. Denn da es schlechterdings nothwendig ist, daß sie wahr sey §. 899. so kan sich Gott, vermöge derselben, diese Welt und alles was in derselben würklich ist, nicht anders vorstellen, als es würklich ist. Nun ist alles würkliche in der Welt zufällig, und nur hypothetisch nothwendig. Folglich ist es schlechterdings nothwendig, daß es nur hypothetisch nothwendig sey, daß keine andere Erkentniß endlicher Dinge, ausser der Erkentniß dieser Welt, in dem göttlichen Verstande die freye Wissenschaft Gottes sey. Und sie ist also gleichsam eine zufällige Beschaffenheit Gottes. Da nun diese Beschaffenheiten Gottes uns, eine unüberwindliche Schwierigkeit, verursachen: so müssen wir, auch in diesem Falle, uns mit dem Maasse der Erkentniß begnügen, dessen unser schwacher Verstand fähig ist.

Die

Die Weisheit Gottes.

§. 912.

Eine von den wichtigsten Vollkommenheiten des göttlichen Verstandes besteht, in seiner unendlichen Weisheit; weil eben dadurch, die allervollkommenste Erkentniß Gottes, für die Creaturen so interessant und vortheilhaft wird. Wenn die Erkentniß Gottes übrigens noch so vollkommen wäre, besässe Gott nicht zugleich die allergröste Weisheit: so würde Gott unmöglich im Stande seyn, alles in der Welt, und die Schicksale einer ieden Creatur insbesondere, aufs vortheilhafteste einzurichten. Könten wir wol alsdenn mit der Vorsehung Gottes zufrieden seyn, und uns in seiner Regierung völlig beruhigen? Hätten wir alsdenn nicht ein Recht, die Wege Gottes zu tadeln? Folglich müssen wir uns vollkommen, von der göttlichen Weisheit zu überzeugen suchen. Und da müssen wir nothwendig bemerken, daß wir hier die Weisheit als eine theoretische Tugend betrachten müssen. Die Wahl der besten Zwecke und Mittel, und die würkliche Ausführung eines weislich entworfenen Plans, samt dem gehörigen Gebrauche aller Mittel, ist vielmehr eine Würkung und eine Ausübung der Weisheit, als daß man sie als ein Stück der Weisheit selbst solte ansehen können. Wir wollen also, durch die **Weisheit im weitern Verstande**, die Einsicht in den Zusammenhang der Zwecke und Mittel verstehen, und sie wird eingetheilt in die **Weisheit im engern Verstande**, und in die **Klugheit**. Jene ist die Einsicht in den Zusammenhang der Zwecke unter einander, und die andere eine Einsicht in den Zusammenhang der Mittel unter einander und mit ihren Zwecken. In so ferne etwas ein Zweck ist, in so ferne ist es ein Gegenstand der Weisheit; in so ferne es aber ein Mittel ist, in so ferne ist es ein Gegenstand der Klugheit. Die Weisheit beschäftiget sich mit der Erfindung der Zwecke, und die Klugheit mit der Erfindung der Mittel. Die Weisheit entwirft einen weisen Plan, und die Klugheit

erkent die Art und Weise, wie dieser Plan ausgeführt werden kan und muß. Es stehen einige in den Gedanken, daß man die Weisheit, durch eine Einsicht in den Zusammenhang guter und rechtmäßiger Zwecke, erklären müsse; damit sie von der Arglist unterschieden werde, als welche böse und unerlaubte Zwecke zu erdenken sucht. Allein dieser Unterschied ist hier unnütz. Dasjenige, was andere Arglist nennen, ist ofte, formaliter betrachtet, eine bessere Weisheit als eine andere: denn die Kinder der Finsterniß sind ofte klüger in ihrem Geschlechte, als die Kinder des Lichts. Und aus dem Begriffe der allerhöchsten Weisheit wird ohnedem folgen, daß die Zwecke Gottes insgesamt gut und rechtmäßig sind. Wir wollen in dieser Abhandlung die Weisheit in einer so weiten Bedeutung nehmen, daß sie auch die Klugheit mit in sich begreift.

§. 913.

Daß nun Gott die vollkommenste Weisheit im allerhöchsten Grade besitze, kan erstlich, aus der Betrachtung dieses Weltgebäudes und aller Theile desselben, gezeigt werden. Es ist ganz unbegreiflich, wie die Welt von einer würkenden Ursache hätte können hervorgebracht, und eingerichtet werden, welche nicht mit höchster Weisheit begabt ist. Wenn man nur einen Wurm betrachtet, so muß man erstaunen, wie alle seine Gliedmassen recht dazu eingerichtet sind, wie es das mannigfaltige Bedürfniß und die Vollkommenheit desselben erfordert. Eine iedwede Pflanze ist, auf eben die Art, eine Würkung der höchsten Weisheit. Und wenn man von dieser Vollkommenheit Gottes einen recht ausgebreiteten und lebhaften Begrif, einen recht tiefen und practischen Eindruck, erlangen will; so thut man sehr gut, wenn man, durch Hülfe der Astronomie, der Naturlehre, der Historie, der Anatomie und aller Wissenschaften, welche sich mit der Betrachtung dieser Welt beschäftigen, die bewundernswürdigen Spuren der göttlichen Weisheit allerwegen zu entdecken sucht. Allein, ein solcher Beweis der göttlichen Weisheit, ist an diesem Orte zu weitläuftig. Wir

wollen

wollen also, zum andern, diese Vollkommenheit Gottes, auf eine kürzere Art darthun. Gott besitzt die allervollkommenste Vernunft §. 895. Folglich hat er die allervollkommenste Einsicht, in den Zusammenhang aller möglichen Dinge. Da nun, die Verbindung aller möglichen Zwecke und Mittel, mit zu dem Zusammenhange aller möglichen Dinge gehört: so sieht auch Gott diesen Zusammenhang aufs vollkommenste ein, und er ist demnach ein weises Wesen. Die Weisheit ist so unleugbar eine Realität, welche in Gott seyn muß §. 816. daß es eine Gotteslästerung seyn würde, wenn man auch nur das Gegentheil in Gott als möglich annehmen wolte. Vielleicht könte man, diesen Beweis, deswegen noch für unzulänglich halten, weil daraus noch nicht klar genung erhelle, daß Gott selbst Zwecke habe, welche er begehrt, und nach welchen er handelt, welches doch zu der Weisheit eines weisen Wesens erfodert wird. Allein, es wird dieses nicht nur aus der Untersuchung des göttlichen Willens erhellen, sondern es folget auch aus unserm Beweise. Denn wenn Gott die allervollkommenste Einsicht in den Zusammenhang der Zwecke und Mittel besitzt, wie erwiesen worden, so ist diese Einsicht auch die allerlebendigste Erkentniß §. 902. Und folglich handelt auch, Gott selbst, nach Zwecken.

§. 914.

Gott besitzt nicht nur eine sehr grosse Weisheit, sondern seine Weisheit ist auch die allergröste, die allervollkommenste, und eine wahrhaftig unendliche Weisheit §. 817. Um uns nun einen Gott anständigen Begrif von seiner höchsten Weisheit zu machen, so müssen wir sechserley bemerken. Einmal: Gott hat die allerweitläuftigste Erkentniß und Wissenschaft, von dem Zusammenhange der Zwecke und Mittel §. 897. denn ie mehr ein weises Wesen von diesem Zusammenhange einsieht, desto vollkommener ist seine Weisheit §. 912. Folglich erkent Gott aufs vollkommenste: 1) alle möglichen Zwecke, dergestalt, daß ihm kein einziger derselben unbekant ist. Wenn einem Wesen, wel-

ches mit Weisheit begabt ist, manche Zwecke unbekant sind; so kan es um derselben willen nicht handeln: zum Unglück können ihm, eben die besten, unbekant seyn: und wenn ihm auch die besten nicht eben unbekant sind, so kan es doch nicht mit Zuversicht nach den besten Zwecken handeln, weil immer zu besorgen ist, daß es noch bessere Zwecke gebe, als diejenigen, die ihm bekant sind. Folglich entstehen, aus dieser Unwissenheit, unausbleiblich viele Thorheiten, und Mängel der Weisheit. Gott ist für diesen Fehlern vollkommen sicher. Er weis, welche Zwecke den Creaturen unbekant sind, und daher kan er auch die Handlungen derselben auf viele Zwecke leiten, um derentwillen die Creaturen dieselben gewiß nicht vorgenommen haben, oder vornehmen. Und folglich haben, die Unternehmungen der Menschen, ofte einen ganz unerwarteten Ausgang und Nutzen, die keinem Menschen in die Gedanken haben kommen können. 2) Gott weis aufs vollkommenste alle Bestimmungen, Beschaffenheiten und Grössen aller möglichen Zwecke, alles Gute und alle Vollkommenheiten und Nutzen derselben. Es ist ihm nichts, in irgends einem möglichen Zwecke, verborgen. Und er weis auch wie viel den Creaturen von denen Zwecken, um welcher willen sie würklich handeln, verborgen ist, und er ist daher im Stande, die Absichten der Creaturen in einem viel weitern Umfange ofte auszuführen, als sie es selbst im Sinne gehabt haben. 3) Gott weis aufs vollkommenste alle mögliche Mittel überhaupt, und insonderheit alle mögliche Mittel zu einem iedweden Zwecke insbesondere. Er kent zugleich, ein iedes Mittel, völlig. Er weis alle Bestimmungen, Beschaffenheiten und Grössen desselben. Er weis, welche Mittel den Creaturen unbekant sind, und was ihnen von allen Mitteln, die sie selbst wählen, unbekant ist, und er ist daher im Stande, die Absichten der Creaturen durch ganz andere Wege zu erreichen, als es dieselben sich vorgenommen haben. Um dieser Vollkommenheit der göttlichen Weisheit willen ist Gott im Stande, iederzeit die allerbesten Mittel zu erwählen. Wenn einem

weisen

weisen Wesen, nicht alle Mittel, bekant sind: so können ihm zum Unglück die besten Mittel unbekant seyn, wenigstens muß es immer besorgen, daß es vielleicht noch bessere Mittel gebe, als diejenigen, die ihm bekant sind. Und daher entsteht allemal unausbleiblich viel thörichtes. 4) Gott weis aufs vollkommenste alle mögliche Verbindungen aller Zwecke unter einander, aller Mittel unter einander, und aller Zwecke und Mittel mit einander. Folglich weis er: welche Zwecke einander untergeordnet und zugeordnet sind, alle Nebenzwecke, alle entferntern und nähern Zwecke, die ersten und nächsten Zwecke, welcher Zweck wiederum ein Mittel zu einem andern Zwecke ist, alle nähere und entferntere Mittel, die nächsten Mittel und die entferntesten, wie durch ein iedes Mittel der Zweck erreicht werden könne, welches Mittel wiederum ein Zweck zu einem andern Mittel ist, alle Beschaffenheiten und Grade dieser mannigfaltigen Verbindungen aller Zwecke und Mittel mit einander u. s. w. Daher ist Gott auch im Stande, iederzeit die Zwecke und Mittel recht mit einander zu verknüpfen, und den allervollkommensten Entwurf in allen Fällen zu machen. Zugleich ist ihm aufs vollkommenste bekant, welche Verbindungen der Zwecke und Mittel den Creaturen unbekant sind: daher auch begreiflich ist, warum die Entwürfe der Menschen ofte ganz anders ausgeführt werden, als die Menschen sich vorgenommen haben. Die Menschen verknüpfen ofte, Mittel und Zwecke, auf eine gewisse Art mit einander, und nachdem sie lange nachgedacht haben, wie sie ihre Absichten und Mittel in ein wohlverknüpftes System bringen sollen, so wird ofte unvermuthet ein Strich durch ihre Rechnung gemacht. Sie müssen das, was sie zuerst thun wolten, bis auf die letzte versparen, und ihre Plane von hinten oder in der Mitten anfangen, und die Absichten Gottes werden vielmals durch einen Zusammenhang ausgeführt, der den Menschen ganz unerwartet ist.

§. 915.

Zum andern gehört, zu der allervollkommensten Weisheit Gottes: daß er, die allergröste und proportionirteste Erkentniß, von dem ganzen Zusammenhange aller möglichen Zwecke und Mittel hat §. 898. Und das will sehr viel sagen. 1) Gott stelt sich, keinen möglichen Zweck, als gröser oder als kleiner, als besser oder als schlechter vor, als er in der That ist; sondern er erkent einen iedweden vollkommen in dem Grade seiner Vollkommenheit, der ihm würklich zukomt. Er weis, welches die Hauptzwecke und Nebenzwecke sind, die höhern und die niedrigern; und die letzten Absichten, in einer ieden Reihe der Zwecke, kent er eben so gut, als denjenigen, welcher schlechterdings der erste, gröste und beste Zweck ist. Er weis also, von den besten Zwecken, daß sie die besten sind. Die Creaturen begehen in diesen Absichten viele Thorheiten, die der höchsten Weisheit Gottes aufs vollkommenste bekant sind. Sie sehen sehr ofte gar nicht ein, wie groß oder klein ein Zweck sey, der ihnen sonst bekant ist. Sie machen ofte aus einer Absicht viel, aus welcher sie wenig; und wenig, aus welcher sie viel machen solten. Und sie handeln ofte nach der besten Absicht, und wissen es selbst nicht, daß ihre Absicht die beste sey. Kan das eine wahre Weisheit seyn? Gott im Gegentheil kent, aufs vollkommenste, den wahren Werth eines ieden möglichen Zwecks, und er schätzt keinen Zweck höher oder geringer, als er es verdient. 2) Gott erkent, alle mögliche Mittel, in ihrer wahren Grösse. Er schätzt kein Mittel höher oder geringer, als es werth ist. Er kent den Grad der Güte eines iedweden Mittels, und er weis aufs vollkommenste überhaupt, und in Absicht auf einen iedweden Zweck, welches die allerbesten Mittel sind. Daher ist er auch im Stande, iederzeit die allerbesten und grösten Mittel zu erwählen. Die Creaturen schätzen ihre Mittel nur gar zu ofte höher oder geringer, als sie es verdienen. Die Mittel, worauf sie sich am meisten verlassen, sind ofte die schlechtesten, und diejenigen, aus denen sie fast

gar

gar nichts gemacht haben, sind nicht selten die allerbesten. 3) Gott erkent die Stärke und den Grad der Verbindungen aller Mittel und Zwecke mit einander. Er weis, wie viel oder wie wenig ein iedwedes Mittel zu einem iedweden Zwecke beytragen kan, und wie unentbehrlich oder entbehrlich ein iedwedes Mittel zu seinen Zwecken sey. Er kent die Verbindung eines ieden Mittels mit den allerentferntesten Zwecken, und er sieht, wie viel ein Mittel, durch unendlich viele Zwischenzwecke, endlich zu dem allerletzten Zwecke beytragen kan. Daher ist Gott auch im Stande, eben so viele Mittel zu erwählen, als nöthig ist, wenn er seinen ganzen Zweck aufs völligste erreichen will. O! welch eine Tiefe der Weisheit Gottes!

§. 916.

Insonderheit müssen wir, bey dieser Vollkommenheit der göttlichen Weisheit, noch weiter ausführen, was das sagen will, daß Gott die allerbesten Mittel in allen Fällen wisse. Und wir müssen daher, die Eigenschaften der allerbesten Mittel, weiter ausführen. Und dahin gehört: 1) daß kein Mittel das allerbeste Mittel seyn kan, welches nicht ein Mittel zum besten Zwecke ist. Denn das allerbeste Mittel muß, den Grund der Würklichkeit der grösten Vollkommenheit, in sich enthalten §. 99. Nun ist dasjenige, von dessen Würklichkeit das Mittel den Grund enthält, der Zweck §. 268. Folglich kan ein Mittel nur das beste seyn, wenn es ein Mittel des allervollkommensten oder besten Zwecks ist: es mag nun dieser Zweck schlechterdings, oder nur in einem gewissen Falle, und in einer gewissen Reihe der Zwecke, der beste seyn. In dem ersten Falle ist das Mittel schlechterdings das allervollkommenste und beste, und in dem andern ist es nur das beste in einem gewissen Falle, und in einer gewissen Reihe der Zwecke. Folglich kent Gott aufs vollkommenste alle Mittel zu den besten Zwecken, und zwar in so ferne, und wie, und in was für einem Grade sie den besten Zweck befördern. Wenn iemand gleich die Mittel zu den besten Zwecken in Händen hat,

weis er nicht, wie und in was für einem Grade sie den besten Zweck befördern: so ist er nicht im Stande, sie recht zu gebrauchen, um den besten Zweck dadurch zu erreichen. Es hilft ihm also nichts, wenn er auch die Mittel zu dem besten Zwecke in Händen hat. Gott im Gegentheil ist vor diesen Fehlern wider die Weisheit sicher, weil er von allen Mitteln zu den besten Zwecken weis, wie sie den besten Zweck erhalten, und in was für einem Grade. Folglich ist er eben deswegen auch im Stande, die besten Mittel nicht anders und weder in einem höhern noch geringern Grade zu gebrauchen, als es der beste Zweck erfodert. 2) Die besten Mittel sind auch die fruchtbarsten Mittel. Je mehrere Zwecke, Nutzen, Vollkommenheiten und ie mehr guts durch ein Mittel erhalten werden kan, und ie mehr von einem gewissen Zwecke durch dasselbe erreicht werden kan, desto fruchtbarer ist es §. 27. und mithin auch zugleich desto vollkommener und besser §. 99. Folglich ist das Mittel, welches entweder schlechterdings, oder in Absicht auf einen gewissen Zweck, das beste ist, zugleich auch schlechterdings, oder in dieser Absicht, das fruchtbarste. Gott erkent aufs vollkommenste die Fruchtbarkeit eines iedweden Mittels, und er kan sich also von keinem Mittel mehr oder weniger versprechen, als in der That von ihm erwartet werden kan. Er weis zwar, für wie fruchtbar ein iedes Mittel von den Creaturen gehalten wird, und wie viel oder wenig sie sich von einem iedweden Mittel versprechen; allein er selbst kent alle mögliche Mittel, auch in diesem Stücke, aufs genaueste. Daher ist er im Stande, solche Mittel in allen Fällen zu erwählen, durch welche alle Zwecke, und alles in einem iedweden Zwecke, erhalten werden kan, weswegen sie erwählt werden sollen. 3) Die besten Mittel sind zugleich die grösten und wichtigsten Mittel. Je grössere, edlere und wichtigere Zwecke, Nutzen, Vollkommenheiten und Güter durch ein Mittel erhalten werden können, desto wichtiger ist es §. 27. und desto besser §. 99. Folglich muß das beste Mittel entweder

schlech-

schlechterdings das höchste Gut ausser Gott, oder das wichtigste in einem ieden Zwecke, zu befördern im Stande seyn. Gott kent die allerwichtigsten Mittel, und er weis aufs vollkommenste die Wichtigkeit eines ieden Mittels z. E. ob es den letzten Zweck befördere, oder nur einen Zwischenzweck, den höhern oder niedrigern, den Hauptzweck oder nur einen Nebenzweck u. s. w. Daher ist Gott auch im Stande, allemal die edelsten, wichtigsten und vortreflichsten Mittel zu erwählen. 4) Die besten Mittel enthalten nicht mehr und nicht weniger, als zu der Erreichung des Zwecks erfodert wird, und sie sind also vermögend, den Zweck aufs genaueste zu erhalten. Wenn sie weniger enthielten, als erfodert wird: so wären sie unzureichende Mittel, und wären demnach nicht die fruchtbarsten Mittel. Enthielten sie etwas überflüßiges, so trüge dieses nichts zum Zwecke bey, und folglich würkte es nichts guts; weil alles wahre Gute, welches durch ein Mittel verursacht wird, zu dem Zwecke desselben gehört §. 266. Da es nun doch etwas würken müßte §. 36. so müßte es was böses würken, und folglich wäre ein solches Mittel nicht das allervollkommenste. Es ist allemal eine Thorheit, wenn man entweder Mittel erwählt, welche den Zweck nicht erreichen; oder wenn man was überflüßiges als ein Mittel erwählt, weil dasselbe in der That kein Mittel ist, und den Zweck hindert. Folglich kent Gott aufs vollkommenste diejenigen Mittel, welche einem iedweden Zwecke, und auch dem besten Zwecke, dergestalt angemessen sind, daß sie denselben aufs genaueste erhalten. Daher ist er auch vermögend, solche vortrefliche Mittel in allen Fällen zu erwählen. 5) Die besten Mittel sind zugleich der allerkürzeste Weg, auf welchem man zu einem gewissen Zwecke gelangen kan. Denn wenn man einen Zweck durch solche Mittel erreicht, die denselben aufs genaueste erreichen, deren keins überflüßig ist, und deren so wenige sind, als möglich ist: so wird dieses der **kürzeste Weg zu demselben Zwecke** genent. Nun sind die besten Mittel, wie ich bisher erwiesen habe, hinreichend zu dem

dem Zwecke, sie erhalten denselben aufs genaueste, sie enthalten nichts überflüßiges, und es sind also allemal deren so wenige als nöthig ist. Folglich geht derjenige, welcher die besten Mittel braucht, auch allemal den kürzesten Weg zu seinen Zwecken. Da nun Gott in allen Fällen die besten Mittel aufs vollkommenste kent, so weis er auch die kürzesten Wege zu allen seinen Zwecken. Freylich können wir Menschen sehr selten, in den Wegen Gottes, diese Vollkommenheit einsehen. Denn da uns nicht der ganze Zweck Gottes bekant ist, so scheint uns alles dasjenige in den Wegen Gottes überflüßig, und ein Umweg zu seyn, was zu einem uns unbekanten Theile des ganzen Zwecks Gottes führt.

§. 917.

Drittens gehört, zu der allervollkommensten Weisheit Gottes, daß er, den Zusammenhang aller Zwecke und Mittel, aufs richtigste und untrüglichste einsieht. Seine Weisheit kan sich unmöglich, in irgends einem Falle, und in irgends einer Absicht, irren und betrügen §. 899. Gott kan keine Scheinzwecke haben, keine sündlichen und bösen Zwecke. Alle Zwecke Gottes sind wahrhaftig gut. Keinen Hauptzweck kan er für einen Nebenzweck, und keinen Nebenzweck für einen Hauptzweck halten. Eben so unmöglich ist es, daß er einen Zweck für besser oder schlechter halten solte, als er ist. Er kan keinen letzten Zweck für einen Mittelzweck, keinen höhern für einen niedrigern, keinen entferntern für einen nähern halten, und umgekehrt. Er kent also, alle mögliche Verbindungen und Zusammenordnungen aller möglichen Zwecke, aufs richtigste, ohne alle Gefahr zu irren. Eben so wenig kan sich Gott, in Absicht der Mittel, betrügen. Gott kan kein Scheinmittel für ein wahres Mittel halten, er sieht kein böses Mittel für ein gutes an, er kan kein Mittel für mehr oder weniger gut, fruchtbar, wichtig und zureichend halten, als es in der That ist. Er hält kein näheres Mittel für ein entfernteres, kein Hauptmittel für ein Nebenmittel und umgekehrt. Kurz, er

sieht

sieht ein iedes Mittel, und alle mögliche Verbindungen aller möglichen Mittel, aufs richtigste ein, ohne die geringste Gefahr, sich in irgends einem hieher gehörigen Stücke zu betrügen. Unterdessen, da ihm alle Irrthümer der denkenden Creaturen, aufs vollkommenste bekant sind §. 899. so weis er auch alle falschen Vorstellungen, welche sich dieselben von den Zwecken und Mitteln machen. Und da nun diese falschen Vorstellungen, samt der Unwissenheit in Absicht auf den Zusammenhang der Zwecke und Mittel, die ersten Quellen aller Wahrheiten und Thorheiten der Menschen, und anderer mit Verstande begabten Creaturen, sind: so erkent Gott, und zwar anschauend §. 894. alle Narrheit und Thorheit in der Welt. Das reelle und vollkommene, welches bey dem Lachen und Spotten angetroffen wird, besteht in der anschauenden Erkentniß des Närrischen und Thörichten in dem Verhalten eines Menschen. Folglich kan man, mit der heiligen Schrift, sagen: daß Gott alle Entwürfe und Rathschläge der Menschen kenne, welche seinen Entwürfen zuwider sind, daß er aber ihrer lache und spotte. Doch muß davon alles boshafte, sündliche und unvollkommene abgesondert werden, so mit unserer Verspottung, und mit unserm Lachen, leider! mehrentheils verbunden zu seyn pflegt: denn das läst sich, in dem allerheiligsten Gotte, gar nicht gedenken.

§. 918.

Zum vierten besteht, die allerhöchste Vollkommenheit und Unendlichkeit der göttlichen Weisheit, darin, daß er, die allerklärste und deutlichste Einsicht in den ganzen Zusammenhang aller möglichen Zwecke und Mittel, besitzt. §. 900. Alle mögliche wahre Zwecke und Mittel stellen sich ihm, in allen ihren möglichen Verbindungen und Zusammenordnungen, ohne alle Dunkelheit und Verwirrung, in dem reinsten und heitersten Lichte, ewig und unveränderlich dar. Seine unendliche Vernunft übersieht und durchschauet, das ganze Reich der Weisheit, aufs deutlichste. Keinen Zweck stelt er sich sinlich als was guts vor, sondern er erkent, alles

Gute

Gute in den Zwecken und Mitteln, blos vernünftig. Wir Menschen und andere Creaturen, welche eine Weisheit besitzen, verspüren darin einen überaus grossen Mangel an Weisheit und Klugheit, daß wir uns die Zwecke und Mittel sehr selten deutlich und vernünftig genung vorstellen, und daß wir sie uns allemal, wenn wir sie auch vernünftig untersuchen, zugleich grossentheils sinlich vorstellen. Daher erwählen wir so ofte falsche Zwecke und Mittel, und in unsere Weisheit und Klugheit haben deshalb, alle unsere sinlichen Kräfte, die Einbildungskraft, die natürlichen Triebe, die sinlichen Leidenschaften, das sinliche Temperament u. s. w. einen beständigen und gewaltigen Einfluß. Die Weisheit Gottes ist, vor allen diesen Mängeln und Fehlern der wahren Weisheit, vollkommen sicher, und es ist schlechterdings unmöglich, daß sie auch nur im geringsten durch die Sinlichkeit solte können verunreiniget werden. Unterdessen weis Gott aufs vollkommenste, wie sich alle mit Weisheit begabte Creaturen alle Zwecke und Mittel sinlich vorstellen, und wie sie dadurch zu mannigfaltigen Narrheiten und Thorheiten verleitet werden.

§. 919.

Die unendliche Weisheit Gottes besteht fünftens darin, daß er, von allem möglichen Zusammenhange aller Zwecke und Mittel, die allergewisseste Erkentniß besitzt. §. 991. Er weis aufs allergewisseste, welcher Zweck ein wahrer oder falscher Zweck sey: wie groß und gut ein Zweck sey; was er für ein Zweck sey, ob er ein letzter Zweck sey oder nicht, ein Hauptzweck oder ein Nebenzweck; welcher Zweck schlechterdings, oder in gewisser Absicht der beste sey; welche Mittel wahre, oder falsche Mittel sind; welches überhaupt, und in allen Fällen, die besten Mittel sind; es ist ihm nicht etwa blos wahrscheinlich, oder wol gar zweifelhaft, ob er durch diese oder jene Mittel den Zweck überhaupt, oder in einem gewissen Grade, erreichen werde; sondern es ist ihm dieses alles gewiß. Daher auch die besten Mittel, in Absicht der göttlichen Weisheit, ganz gewisse

Mittel

Mittel sind, indem sie nicht nur wahre Mittel sind, sondern indem auch Gott von ihrer Güte, und dem wahren Grade derselben, aufs vollkommenste überzeugt ist. Es ist ein grosser Fehler der Weisheit, den wir bey uns verspüren, daß wir mehrentheils, unsere weisen Entwürfe, auf wahrscheinliche Muthmassungen bauen, und es ofte auf gutes Glück wagen müssen, ob sie können ausgeführt werden, oder nicht. Und wenn wir ofte glauben, daß wir eine Sache aufs beste eingefädelt haben, und mit der grösten Zuversicht die Erreichung unserer Absichten erwarten, so sehen wir doch am Ende, daß wir uns betrogen haben. Ja wenn wir auch manchmal würklich die besten Mittel erwählt haben, so wissen wir es doch nicht gewiß, und wir müssen immer mit einiger Furchtsamkeit handeln. Gott kent freylich alle Ungewißheit in der Weisheit und Klugheit der Creaturen, allein er selbst braucht nichts auf gutes Glück, und auf ein Gerathewohl, zu wagen, sondern er ist von allen Zwecken und Mitteln aufs vollkommenste überzeugt.

§. 920.

Endlich zum sechsten gehört, zu der allervollkommensten Weisheit Gottes, daß er auch die allerlebendigste Erkentniß des Zusammenhangs aller Zwecke und Mittel besitzt; indem er, in dem höchsten Grade der Vollkommenheit, alles Gute in allen Zwecken, Mitteln und Verbindungen derselben, samt allen Graden dieses Guten, anschauend erkent. §. 902. 894. Die Weisheit Gottes ist nicht eine blos theoretische und speculativische Weisheit, wie leider! nur gar zu ofte die menschliche Weisheit und Klugheit beschaffen ist. Der Mensch ist ofte ein sehr kluger Projectmacher, er ist aber auch nichts weiter als ein Projectmacher. Er erwählt ofte die besten Mittel und Zwecke, er verbindet sie geschickt mit einander, und macht sehr gute Entwürfe. Allein er geht nicht weiter, sondern seine weisen Einsichten sind todt, und können, die gehörige Ausführung dieser Entwürfe, nicht hervorbringen. Gottes Erkentniß kan nicht todt seyn, und seine unendliche Weisheit ist allemal auch

im

im höchsten Grade lebendig. Da nun dieses Leben sich in dem Willen äussert, so werden wir davon balde ausführlicher handeln. Hier haben wir die göttliche Weisheit nur in so ferne betrachten müssen, in so ferne sie gleichsam in den göttlichen Verstand eingeschlossen ist.

Die Allwissenheit Gottes.

§. 921.

Nunmehr ist es uns sehr leicht, uns von der göttlichen Vollkommenheit, die wir die Allwissenheit Gottes nennen, einen hinlänglichen Begrif zu machen; sie besteht nemlich, in der vollkommensten Wissenschaft aller möglichen Dinge. Da wir nun diese Vollkommenheit Gottes bisher ausführlich untersucht, und erwiesen haben, daß er allwissend sey; so komt es hier lediglich, auf zwey Fragen, an. Einmal: was erkent Gott vermöge seiner Allwissenheit? Und da muß man antworten: alles. Damit aber dieser Ausdruck kein bloßes theologisches Compliment sey, so muß man, den Umfang aller möglichen Dinge, dergestalt überdenken, wie wir es gethan haben §. 903-920. Wer selbst sehr wenig weis, und die Classen der möglichen Dinge nicht ausführlich genung überdenkt, der kan unmöglich, die Allwissenheit Gottes, auf eine Gott anständige Art denken und sich vorstellen. Ein solcher Mensch ehrt Gott eben so wenig, als ein Ungelehrter, wenn er iemanden einen hochgelehrten Mann nent, weil er sieht, es wisse derselbe Dinge, die er selbst nicht versteht. Zum andern: wie erkent Gott, vermöge seiner Allwissenheit, alle mögliche Dinge? Und da muß man antworten: aufs vollkommenste, so wie wir §. 893-902 gezeigt haben. Der Verstand Gottes ist also die Möglichkeit der Allwissenheit, oder das Vermögen allwissend zu seyn, oder er ist die allervollkommenste und unendliche Möglichkeit der Erkentniß. Und die Allwissenheit ist die Würklichkeit des göttlichen Verstandes, oder eine wahrhaftig unendliche, und eine Erkentniß, welche schlechterdings die allergröste ist.

Die

Die andere Abtheilung.

Der Wille Gottes.

Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen.

§. 922.

Aus der Lehre von unserer Seele und andern Geistern in der Psychologie ist es unleugbar, daß alle Begierden und Verabscheuungen, folglich auch die ganze Begehrungskraft, aus der Erkentniß fliessen, in so ferne sie lebendig ist, folglich in so ferne sie ein Vergnügen oder Mißvergnügen, oder beydes zugleich, über den Gegenstand der Begierden und Verabscheuungen, erweckt. Es ist also unmöglich, die Natur des göttlichen Willens gehörig zu untersuchen, ehe man sich nicht, von dem Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, einen rechten Begrif gemacht hat. Gott erkent, vermöge seiner Allwissenheit, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, alles Gute und Böse in allen möglichen Dingen §. 897. und zwar auf eine anschauende Art, und aufs vollkommenste §. 894. 892. Nun ist die anschauende Erkentniß des Guten das Vergnügen, und die anschauende Erkentniß des Bösen das Mißvergnügen §. 651. Folglich hat Gott Vergnügen und Mißvergnügen, und zwar das allergröste, das allervollkommenste, und das unendliche Vergnügen und Mißvergnügen §. 817. welches von allen Unvollkommenheiten gereiniget ist, die wir bey unserm Vergnügen und Mißvergnügen antreffen §. 818. Wir können uns von dieser Wahrheit auch daher überzeugen, weil Gott alle mögliche Dinge aufs lebendigste erkent §. 902. Nun kan keine Erkentniß lebendig seyn, als in so ferne sie, Vergnügen und Mißvergnügen über den Gegenstand, verursacht §. 669. Folglich ist die Allwissenheit Gottes nicht unwürksam, sondern sie ist unveränderlich, mit dem allervollkommensten Vergnügen und Mißvergnügen über die Gegenstände der Erkentniß Gottes, verbunden. Man kan gar keine erhebliche Schwierigkeit dawider erregen, wenn man Gott ein unendliches Vergnügen zuschreibt. Allein

das könte Gott unanständig zu seyn scheinen, wenn man behauptet, daß er auch im höchsten Grade mißvergnügt sey. Unterdessen rührt dieses blos daher, weil man mit dem Worte Mißvergnügen solche Nebenbegriffe verknüpft, welche sich für Gott nicht schicken. Wenn wir sagen, daß wir mißvergnügt sind, so stellen wir uns dabey etwas quälendes, beunruhigendes, beängstigendes und dergleichen mehr vor. Und das läst sich freylich von Gott nicht gedenken. Da wir aber kein bequemeres Wort haben, so müssen wir dabey nichts weiter denken, als eine anschauende und lebendige Erkentniß des Bösen. Das quälende bey unserm Mißvergnügen entsteht nur daher, wenn das böse, worüber wir mißvergnügt sind, uns selbst betrift. Da nun Gott vor allem Uebel vollkommen sicher ist, so führt sein Mißvergnügen nichts beunruhigendes mit sich. Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen ist, die Würkung der allervollkommensten anschauenden Erkentniß aller möglichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, und kan daher nichts verneinendes und unvollkommenes in sich enthalten. Oder wem ja diese Ausdrucke bedenklich zu seyn scheinen solten, der sage: das Gott das allervollkommenste Wohlgefallen und Mißfallen habe.

§. 923.

Worin besteht denn nun aber die allerhöchste Vollkommenheit und wahre Unendlichkeit des göttlichen Vergnügens und Mißvergnügens? Es werden dazu, sieben Stücke, erfodert. 1) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen ist von dem allerausgebreitesten Umfange, und von einer unendlichen Weitläuftigkeit. Es ist das reichste, zusammengesetzteste und mannigfaltigste Vergnügen und Mißvergnügen, welches möglich ist §. 655. 922. Und dahin gehört zweyerley. Einmal, über alle mögliche Dinge hat Gott ein Vergnügen, oder Mißvergnügen, oder beydes zu gleicher Zeit, dergestalt, daß kein möglich Ding ist, über welches in Gott keins unter beyden würklich wäre. Folglich ist Gott, gegen keine mögliche Sache, ganz gleichgültig

tig §. 648. Widrigenfals müßte es entweder eine mögliche Sache geben, welche weder gut noch böse wäre, und das ist unmöglich §. 650. oder Gott müßte das Gute und Böse in derselben nicht kennen, und das ist auch unmöglich §. 897. oder er müßte es zwar wissen, aber nicht auf eine anschauende Art, und auch dieses ist nicht möglich §. 894. Folglich betrachtet Gott alle mögliche Dinge, sie mögen nun übrigens Namen haben wie sie wollen, entweder mit Vergnügen, oder mit Mißvergnügen, oder mit beyden zugleich. Zum andern hat Gott, ein Vergnügen und Mißvergnügen, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ohne Ausnahme, über alles Gute und Böse in allen möglichen Dingen zusammengenommen, und in einem iedweden insbesondere. Keine einzige Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, in irgends einem möglichen Dinge, kan ihm gleichgültig seyn, indem er sie entweder gar nicht kennen müßte, oder auf keine anschauende Art. Gott kan also auch, gegen kein einziges mögliches Ding, beziehungsweise, in gewisser Absicht und eines theils gleichgültig seyn §. 648. Kurz, alle Gleichgültigkeit ist eine Verneinung und Unvollkommenheit, welche in dem allervollkommensten Wesen nicht einmal möglich ist. Diejenigen Sittenlehrer irren also gewaltig, welche die Gleichgültigkeit, und stoische Unempfindlichkeit, so gar als das höchste Gut der Menschen anpreisen. Weil wir Menschen nicht, alles möglichen Vergnügens und Mißvergnügens, fähig sind; so müssen wir freylich das nöthigere und nützlichere, dem unnöthigern und unnützern, vorziehen. Folglich müssen wir, manche Gleichgültigkeit, als ein kleiners Uebel dulden und erwählen, damit wir im Stande bleiben, dem pflichtmäßigen Vergnügen und Mißvergnügen nachzuhängen. Allein, an sich bleibt alle Gleichgültigkeit ein wahres Uebel, welches in Gott gar nicht stat finden kan, weil sein unendlicher Verstand, alles möglichen reellen Vergnügens und Mißvergnügens, fähig ist.

§. 924.

2) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen ist das alleredelste, gröste, erhabenste und proportionirteste, welches möglich ist §. 655. 922. Und das will dreyerley sagen. Einmal, Gott hat auch ein Vergnügen und Mißvergnügen über die allergrösten Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, und über die besten und schlimsten in ihrer Art: weil er sich über alle Vollkommenheiten vergnügt, und weil er über alle Unvollkommenheiten ein Mißvergnügen hat §. 923. Es ist eine grosse Unvollkommenheit, wenn ein Mensch sich nur über die kleinern Vollkommenheiten vergnügt, und wenn ihm nur die kleinern Unvollkommenheiten mißfallen, indem er alsdenn die grössern übersieht, und sich als einen kindischen Menschen characterisirt. Bey Gott verhält sich dieses ganz anders. Zum andern, da keine Vollkommenheit und Unvollkommenheit irgends eines Dinges, in der Erkentniß Gottes, eine Kleinigkeit seyn kan §. 898. so ist, alles Vergnügen und Mißvergnügen Gottes über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, auch über diejenigen, die in unsern Augen Kleinigkeiten sind, von unendlich grosser Wichtigkeit und Erheblichkeit. Wir Menschen müssen uns manches wahren Vergnügens und Mißvergnügens schämen, weil ihre Gegenstände in Absicht auf uns Kleinigkeiten sind. Allein, bey Gott verhält sich dieses ganz anders. Und drittens ist, alles Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, den Gegenständen vollkommen proportionirt. Sein Vergnügen über eine Sache kan nicht grösser oder kleiner seyn, als der wahre Grad ihrer Vollkommenheit, und sein Mißvergnügen über etwas kan nicht grösser oder kleiner seyn, als der wahre Grad seiner Unvollkommenheit. Das Gegentheil ist unstreitig eine grosse Unvollkommenheit, indem es entweder aus einer Unwissenheit, oder aus einer irrigen Vorstellung des wahren Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit einer Sache, herrührt.

§. 925.

§. 925.

3) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen ist das allerrichtigste, welches möglich ist §. 655. 922. Kein Vergnügen Gottes ist ein Scheinvergnügen, indem er widrigenfals das Böse als was Gutes ansehen müßte. Keine Unvollkommenheit, kein Uebel kan ihm gefallen. Wenn wir ein Scheinvergnügen über eine Sache empfinden, so sehen wir entweder ihre Unvollkommenheiten als was guts an, oder wir schreiben ihr Vollkommenheiten zu, die sie nicht hat, oder wir schreiben ihr grössere Vollkommenheiten zu, als sie hat. Können, diese Ursachen des Scheinvergnügens, in Gott wol möglich seyn? Folglich kan man allemal untrüglich schliessen: was Gott gefält muß wahrhaftig gut und vollkommen seyn, und zwar in dem Grade, als es ihm gefält. Eben so wenig kan, ein Mißvergnügen Gottes, ein Scheinmißvergnügen seyn. Widrigenfals müßte er entweder eine Vollkommenheit für eine Unvollkommenheit halten, oder er müßte einem Dinge eine Unvollkommenheit zuschreiben, die es nicht hat, oder er müßte eine Unvollkommenheit für grösser halten als sie ist; und das ist unmöglich. Was Gott mißfält, ist allemal wahrhaftig böse, und zwar in demjenigen Grade, als es ihm mißfält. Auch in diesem Stücke ist, das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen, unendlich weit über das unsrige erhaben, indem das unsrige nur gar zu ofte, entweder ganz oder grossen Theils, ein blosses Scheinvergnügen und Scheinmißvergnügen ist.

§. 926.

4) Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes ist, das allerdeutlichste und vernünftigste Wohlgefallen an allen Vollkommenheiten, und Mißfallen an allen Unvollkommenheiten, welches möglich ist §. 655. 922. In Gott ist gar kein sinliches, dunkeles und verworrenes Vergnügen und Mißvergnügen anzutreffen, als welches in demselben nicht einmal möglich ist §. 893. Was dem höchsten Wesen gefält, das gefält ihm nach den deutlichsten und reinsten Einsichten in seine Vollkommenheit, nicht aber nach einer

sinlichen Vorstellung derselben. Folglich kan, das göttliche Vergnügen, gar nicht mit unserer Wollust verglichen werden, welche in einem sinlichen Gefühl einer Vollkommenheit besteht. Was dem höchsten Wesen mißfält, das mißfält ihm nach der allerdeutlichsten und reinsten Einsicht in seine Unvollkommenheit, nicht aber nach einer sinlichen Vorstellung derselben. Es kan daher das göttliche Mißvergnügen auch nicht, mit dem Schmerze und dem Verdrusse, verglichen werden, welche bey uns in einem sinlichen Gefühl eines Uebels bestehen. Und da, alle unser Vergnügen und Mißvergnügen, entweder ganz oder eines Theils sinlich ist: so sind wir auch nicht im Stande, uns recht faßlich zu machen, wie das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes beschaffen ist. Gott wohnt, auch in diesem Stücke, in einem Lichte, wozu niemand auch nur blos in Gedanken gelangen kan. So ofte wir Gott ein Vergnügen und Mißvergnügen zuschreiben, so ofte stellen wir uns dabey etwas vor, welches sich für Gott nicht schickt. Da nun in Gott nicht einmal, ein sinliches Vergnügen und Mißvergnügen, stat finden kan; so muß man ihm auch, alle Würkungen desselben, absprechen. Folglich hat er kein sinliches Begehrungsvermögen, keine sinlichen Begierden und Verabscheuungen §. 673. keine blosse natürlichen Triebe und Abscheue §. 675. und keine sinlichen Leidenschaften §. 676. keine sinliche Liebe, keinen sinlichen Zorn, kein sinliches Mitleiden, und wie alle sinliche Leidenschaften insgesamt heissen mögen. Das letzte hat, manchen Gottesgelehrten und Weltweisen, viele Schwierigkeit gemacht, zumal da die heilige Schrift, alle Benennungen der Leidenschaften, von Gott gebraucht, und iederman z. E. sagt, daß Gott die Menschen liebe. Man rettet sich hier gemeiniglich damit, daß man dem höchsten Wesen die Leidenschaften gleichnißweise zuschreibt §. 851. Wenn man alle Leidenschaften für sinliche Begierden und Verabscheuungen hält, so kan man sich auch nicht anders helfen, und es geht auch allerdings an, indem Gott das reelle aller Leidenschaften, mit Ausschliessung aller Unvoll-

vollkommenheiten derselben, besitzt. Allein, in meinem Lehrgebäude habe ich einen leichtern Weg, indem ich vernünftige Leidenschaften annehme §. 688. welche Gott zugeschrieben werden müssen, wie aus dem folgenden erhellen wird. Und ich werde die Weitläuftigkeit nicht begehen, und zeigen, wie eine iedwede uns bekante Leidenschaft Gott, ohne Irrthum und Unanständigkeit, könne zugeschrieben werden. Ein ieder kan dieses selbst thun, wenn er, die Erklärungen der Leidenschaften aus der Psychologie, nimt, und das wahre Vollkommene in denselben von dem Unvollkommenen absondert.

§. 927.

5) Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes hat die allerhöchste und vollkommenste Gewißheit, die nur möglich ist §. 655. 922. Was Gott gefält, das ist so beschaffen, daß er mit der vollkommensten Gewißheit weis, es sey nicht nur wahrhaftig gut, sondern auch in eben dem Grade, als es ihm gefält. Was ihm mißfält, davon weis er nicht nur gewiß, daß es böse sey, sondern daß es auch in dem Grade böse sey, als es ihm mißfält. Kein Vergnügen und Mißvergnügen Gottes an irgends einer Sache kan ungewiß, zweifelhaft, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich seyn. Es gefält ihm nichts aus einem blossen Vorurtheil, und aus einer Scheinüberzeugung von der Grösse desselben; und eben so wenig beruhet, sein Mißfallen an irgends einer Sache, auf einem so schlechten Grunde. Unser Vergnügen und Mißvergnügen ist nur gar zu ofte so schlüpfrig gegründet, daß wir mit keiner wahren Zuversicht demselben nachhängen können.

§. 928.

6) Das Vergnügen Gottes und das Mißvergnügen desselben, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, ist auch zugleich so lebendig als möglich §. 655. 922. In Gott ist weder ein unthätiges und unwürksames Vergnügen und Mißvergnügen, noch ein solches Vergnügen und Mißvergnügen, welches nicht

würksam und geschäftig genung ist. Das Wohlgefallen Gottes an einer Sache bringt allemal, so viel Thätigkeit und Würksamkeit der göttlichen Allmacht in Absicht auf dieselbe Sache, hervor, als möglich ist. Und wenn dem höchsten Wesen eine Sache mißfält, so wird dadurch, die allervollkommenste Geschäftigkeit der göttlichen Allmacht in Absicht auf dieselbe Sache, verursacht. Wir werden uns balde, von dieser Vollkommenheit des göttlichen Vergnügens und Mißvergnügens, noch ausführlicher überzeugen, wenn wir den göttlichen Willen selbst genauer untersuchen werden. Wir Menschen hängen ofte einem müßigen Vergnügen nach, indem wir durch dasselbe nicht genung zu Handlungen, die demselben gemäß sind, angetrieben werden; wie z. E. ein Mensch, welcher ein Vergnügen an der Tugend empfindet, ob er sich gleich keine Mühe gibt, die Tugend zu erlangen. Und auf eine ähnliche Art kan ein Mensch, ein Mißvergnügen über die Sünden und Laster, fühlen, ohne daß er dadurch angetrieben wird, sich Mühe zu geben, dieselben zu verhüten. Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen kan unmöglich so mat und schwach seyn, sondern es ist von der allergrösten Stärke.

§. 929.

7) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, ist im höchsten Grade unveränderlich, dauerhaft, ewig und unabhänglich §. 655. 922. Gott hat gar kein vergängliches Vergnügen und Mißvergnügen, ob ihm gleich alles vergängliche Vergnügen und Mißvergnügen aller Creaturen bekant ist §. 660. Was Gott gefält, gefält ihm immer, ewig und unveränderlich; und was ihm einmal mißfält, das mißfält ihm immer, ewig und unveränderlich. Nichts kan sein Vergnügen und Mißvergnügen vermehren oder vermindern, und es kan ihm also nichts beschwerlich, angenehm oder unangenehm seyn. Kein Vergnügen Gottes kan durch ein anders oder durch ein Mißvergnügen verdunkelt werden, und kein Mißvergnügen

kan

kan auf eben diese Art vermindert werden. Sondern, alles mögliche wahre Vergnügen und Mißvergnügen, ist in Gott auf einmal und beysammen, in einerley Grade der Klarheit und Vollkommenheit, beständig würklich. Und weil Gott überhaupt, von keinem Dinge ausser sich, abhanget §. 880. 881. so hanget auch, kein Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, von den Gegenständen derselben ausser ihm in dem Verstande ab, als wenn sie das Vergnügen und Mißvergnügen in Gott würkten. Man muß also nicht sagen: daß ein Ding ausser Gott ihm, ein Vergnügen oder Mißvergnügen, verursache; sondern man muß sagen, Gott vergnüge sich an allen wahren Vollkommenheiten ausser sich, und er trage ein Mißfallen an allen Unvollkommenheiten ausser sich. In Gott selbst ist, die einzige Quelle alles seines Vergnügens und Mißvergnügens. Und die Gegenstände derselben ausser ihm mögen sich verändern, wie sie wollen; sein Vergnügen und Mißvergnügen bleibt demohnerachtet unverändert.

§. 930.

Alles, was Gott gefält oder mißfält, ist entweder er selbst, und eine Realität, die in ihm würklich ist, oder es ist eine Sache ausser Gott. Es ist schlechterdings unmöglich, daß Gott über sich selbst, oder über irgends eine seiner Realitäten und Vollkommenheiten, ein Mißvergnügen haben solte. Denn dieses Mißvergnügen wäre entweder ein wahres Mißvergnügen, oder ein Scheinmißvergnügen. Wäre das erste, so müßte in Gott etwas böses und unvollkommenes anzutreffen seyn, und das ist unmöglich §. 318. Wäre das andere, so könte Gott irren, und das ist auch unmöglich §. 925. Folglich ist es unmöglich, daß Gott an sich selbst, oder an irgends einer seiner Bestimmungen, ein Mißfallen tragen solte. Er genießt, ewig und unveränderlich, über sich selbst das allerreinste und allergrößte Vergnügen, welches mit gar keinem Mißvergnügen untermengt ist, weil er sich selbst, als das beste und heiligste Wesen, aufs vollkommenste anschauet. Die theo-

logische Erkentniß, welche Gott von sich selbst hat §. 903. ist eine so angenehme Wissenschaft, welche nichts verdrießliches, nichts mürrisches und nichts wahrhaftig unangenehmes enthält. Und man kan, dieses höchste Vergnügen Gottes über sich selbst, die Zufriedenheit Gottes mit sich selbst, oder seine Beruhigung in sich selbst nennen. §. 680. Alle Gottesgelehrte solten sich auch in diesem Stücke bemühen, ihre Gottesgelahrheit der Erkentniß Gottes, die er von sich selbst besitzt, gleichförmig zu machen. Eine Theologie, welche den Menschen finster, niedergeschlagen, mürrisch und zankſüchtig macht, kan in so ferne keine wahre Theologie seyn. Alle andere Dinge aber ausser Gott sind endlich, und folglich gut und böse zugleich §. 199. Folglich kan nichts ausser Gott ihm blos mißfallen, und er kan auch über nichts ausser sich ein reines Vergnügen haben. §. 658. Alle Dinge ausser Gott, und alle ihre Bestimmungen, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, gefallen und mißfallen ihm zugleich, sie mögen nun so gut oder so böse seyn, als sie wollen.

Der göttliche Wille überhaupt.

§. 931.

Wir haben uns schon in der Psychologie überzeugt, daß ein ieder Geist nicht nur Verstand, sondern auch einen Willen haben müsse, weil der Wille allemal mit dem Verstande verbunden ist §. 793. Da nun Gott ein Geist ist, und Verstand hat, §. 891. so muß er auch nothwendig einen Willen haben. Man kan sich aber noch deutlicher, auf folgende Art, von der Würklichkeit des göttlichen Willens überzeugen. Nemlich eine Begierde ist nichts anders, als die Bestimmung der Kraft einer Substanz, eine Erkentniß zu würken, weil sie ihr gefält §. 661. Nun wird die Allwissenheit Gottes in ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit gewürkt, und zwar durch seine eigene Kraft, weil er auf keinerley Weise leiden, und von andern Dingen ausser sich abhangen kan §. 880. 881. Die Allwissenheit Gottes ist

die

die allervollkommenſte Erkentniß §. 921. deren ſich Gott ſelbſt bewuſt iſt, und worüber er das allervollkommenſte Vergnügen genieſt §. 930. Dieſes Vergnügen Gottes iſt zugleich im höchſten Grade lebendig §. 928. Folglich wird, durch daſſelbe, die allmächtige Kraft Gottes, aufs vollkommenſte und unveränderlich, beſtimt, die Allwiſſenheit zu würken. Folglich begehrt Gott ſeine Allwiſſenheit, und zwar um des allerdeutlichſten Vergnügens willen, welches er über dieſelbe genieſt. Gottes Begierden ſind demnach vernünftige Begierden, und er hat alſo eine vernünftige Begehrungskraft, oder einen Willen §. 686. welcher der allervollkommenſte und allergröſte Wille iſt. §. 817. Wer etwas begehrt, der verabſcheuet zugleich das Gegentheil deſſelben §. 662. Folglich iſt, der Wille Gottes, zugleich ein Vermögen vernünftig zu verabſcheuen. Durch den göttlichen Willen würkt Gott nicht nur ſeine Allwiſſenheit, und alſo die allervollkommenſte Erkentniß von ſich ſelbſt; ſondern auch den Gegenſtand der letztern, oder den Inbegrif aller ſeiner göttlichen Vollkommenheiten, die ſeine Würklichkeit ausmachen. Denn die Erkentniß, die Gott von ſich ſelbſt hat, könte nicht die allervollkommenſte ſeyn, und ſie könte ihm nicht ein unendliches Vergnügen über ſich ſelbſt geben, wenn er nicht in der That das allervollkommenſte Weſen wäre. Wenn alſo auch Gott, durch ſeinen Willen, nichts auſſer ſich hervorgebracht hätte und noch würkte; ſo würde er doch in ſich ſelbſt genungſam erweiſen, daß er den allergröſten und vollkommenſten Willen habe, weil die ewige, beſtändige und unwandelbare Würkung ſeiner eigenen Würklichkeit, und inſonderheit ſeiner Allwiſſenheit, und ſeiner Erkentniß ſeiner ſelbſt, in ihm nicht anders möglich iſt, als ein Geſchäfte und eine Würkſamkeit des allervollkommenſten Willens. Und da nun Gott ſeine allmächtige Kraft, durch das allervollkommenſte Vergnügen über ſich ſelbſt, beſtändig dergeſtalt beſtimt, daß dadurch die höchſte Vollkommenheit in ihm unveränderlich gewürkt wird; ſo verhindert er dadurch, in ſeiner

geſam-

gesamten Würklichkeit, alle Unvollkommenheiten, weil sie ihm mißfallen, und mithin verabscheuet er sie sämtlich in sich selbst aufs vollkommenste, und im höchsten Grade. Wer diese Betrachtung recht verstehen will, der muß sich, aus der Psychologie, alles dessen errinnern, was von der Natur der Begehrungskräfte gesagt worden. Und ich muß freylich gestehen, daß wo nicht alle, doch die meisten Gottesgelehrten und Weltweisen, bisher ohne alle weitere Untersuchung angenommen haben, daß zwar alles, was ausser Gott würklich ist, von seinem Willen abhange; daß aber seine eigenen Vollkommenheiten, in so ferne ihre Würklichkeit von seiner eigenen Kraft herrührt, nicht unter die Gegenstände seines Willens gerechnet werden müssen. Allein ich habe gleich ietzo das Gegentheil erwiesen.

§. 932.

Gottes Wille ist der allergröste und allervollkommenste, welcher möglich ist. §. 931. Dieser höchste Grad der Vollkommenheit des Willens kan eines Theils daher deutlich erklärt werden, wenn man auf dasjenige sieht, was Gott will, und davon wollen wir in dem folgenden handeln; andern Theils aber daher, wenn man darauf sieht, wie Gott etwas begehret oder verabscheuet. §. 666. Dieser letzte Grad der Vollkommenheit des Willens Gottes besteht darin, daß, alle Begierden und Verabscheuungen Gottes, aus der Allwissenheit, aus der allervollkommensten Erkentniß aller möglichen Dinge, aus dem allervollkommensten Vergnügen und Mißvergnügen, und also aus den allervollkommensten Bewegungsgründen fliessen. In Gott ist gar keine todte Erkentniß, seine ganze Allwissenheit lebt im höchsten Grade §. 902. 928. Es wird demnach, sein ganzer Wille, und die Thätigkeit desselben, durch die allervollkommenste Erkentniß aller Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, bestimt. Und da nun diese Erkentniß wahrhaftig unendlich ist, so ist auch, die Würksamkeit seines Willens, in der That unendlich. Insonderheit wird der unendliche Wille Gottes, durch die pro-

por-

portionirteste Erkentniß, und durch das proportionirteste Vergnügen und Mißvergnügen über die Gegenstände, bestimt §. 898. 924. Folglich ist sein göttlicher Wille, einmal, seiner Erkentniß der Gegenstände vollkommen gleich. Gott begehrt und verabscheuet keine Sache stärker oder schwächer, als er sich den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vorstelt. Und zum andern, da Gott untrüglich ist, so stelt er sich keine Sache schlechter, oder besser vor, als sie in der That ist. Folglich begehrt und verabscheuet Gott keine Sache stärker oder schwächer, als es der wahre Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit verdient. Und der göttliche Wille ist also, allen Gegenständen, aufs vollkommenste proportionirt §. 670. Bey uns Menschen, und andern vernünftigen Creaturen, verhält es sich ganz anders. 1) Unser Wille ist allemal, mit der untern und sinlichen Begehrungskraft, vermengt. Folglich sind zwar beyde zusammen, unserer iedesmaligen gesamten lebendigen Erkentniß des Gegenstandes, proportionirt; allein man kan wenigstens sehr selten sagen, daß unsere vernünftigen Begierden und Verabscheuungen, unserer vernünftigen Erkentniß der Gegenstände, proportionirt sind. Bey Gott verhält sich dieses ganz anders. 2) Wir können sehr selten oder gar nicht, von unsern Begierden und Verabscheuungen, sagen, daß sie unserer ganzen Erkentniß der Gegenstände proportionirt sind; weil, in unserer Erkentniß, viele todte Vorstellungen angetroffen werden. Die ganze Erkentniß Gottes lebt, und es sind also, alle seine Begierden und Verabscheuungen, seiner ganzen Erkentniß der Gegenstände proportionirt. 3) Weil wir uns die Gegenstände besser oder schlimmer vorstellen können, und gemeiniglich vorstellen, als sie in der That sind; so sind auch, unsere Begierden und Verabscheuungen, den Gegenständen selbst nicht proportionirt. Sondern wir begehren die Gegenstände entweder stärker oder schwächer als sie es verdienen, und eben so verabscheuen wir sie entweder stärker oder schwächer, als sie es verdienen. Mit

dem

dem göttlichen Willen verhält es sich anders, und wir können daher mit der grösten Zuversicht schliessen: was Gott stärker begehrt als etwas anders, das muß besser seyn als das andere.

§. 933.

Die Begierden und Verabscheuungen Gottes sind Bestimmungen seiner allmächtigen Kraft, etwas zu würken oder nicht zu würken §. 931. welche von seiner Kraft selbst herrühren, weil er auf keinerley Weise leiden kan §. 881. Folglich sind sie wahre Handlungen §. 164. und Gott besitzt die allerhöchste Selbstthätigkeit §. 607. Er ist ja die unendliche Substanz §. 814. und da eine iede würkliche Substanz handelt und selbstthätig ist, so muß auch Gott selbstthätig seyn, und zwar im höchsten Grade: indem er nicht nur auf eine allmächtige Art handelt, und so viele und grosse Handlungen durch seine eigne Kraft würkt, als möglich ist; §. 862. sondern indem er auch, in keiner seiner Handlungen, leiden kan, nicht einmal auf eine idealische Art §. 881. Es ist wahr, die endlichen Substanzen sind auch selbstthätig, aber sie selbst können wenig thun, und in demjenigen, was sie selbst thun, sind sie nicht nur dem reellen Einflusse Gottes unterworfen, wie aus dem folgenden erhellen wird, sondern auch dem Einflusse aller übrigen endlichen Substanzen, mit denen sie zugleich würklich sind §. 366. Die Handlungen Gottes sind von doppelter Art. Zu der ersten gehören diejenigen, durch welche er in sich selbst seine unendlichen Accidenzien, seine Allwissenheit und die übrigen göttlichen Vollkommenheiten, würkt §. 931. 863. Und zu der andern gehören diejenigen göttlichen Handlungen, durch welche er in andere Dinge ausser sich würkt, von denen wir in dem folgenden handeln werden. In beyden ist er auf eine so vollkommene Art selbst geschäftig und würksam, daß es ungereimt zu sagen ist: seine Kraft werde, durch irgends eine Ursach ausser ihm, in ihrer Geschäftigkeit bestimt, unterstützt und erhalten. Was er thut, das thut er selbst.

§. 934.

§. 934.

Alles was Gottes Wille begehrt, das begehrt er auf die allervollkommenste Art §. 931. folglich nach der allerrichtigsten und untrüglichsten Erkentniß desselben §. 932. und es muß also was Guts seyn. Es ist unmöglich, daß Gott eine Unvollkommenheit und etwas Böses, in so ferne es böse ist, solte begehren können; weil er sich widrigenfals dasselbe als gut vorstellen, und also irren müßte. Folglich kan man allemal zuversichtlich schliessen, daß alles dasjenige, was Gott will und begehrt, gut sey, darum weil es Gott will. Und eben so kan man schliessen, daß alles dasjenige böse sey, was Gott verabscheuet, und zwar darum, weil er es verabscheuet. Denn was der Wille Gottes verabscheuet, das verabscheuet er auf die vollkommenste Art §. 931. folglich nach der allerrichtigsten Erkentniß desselben §. 932. und es muß also etwas Böses seyn. Wenn Gott eine Vollkommenheit oder etwas Guts, in so ferne es gut ist, verabscheuen könte, so müßte er es sich als was Böses vorstellen, und also irren können, welches schlechterdings unmöglich ist §. 899. Die Begierde Gottes nach dem Guten heist die **göttliche Liebe des Guten**, und seine Verabscheuung des Bösen heist **der göttliche Haß des Bösen**. Beyde sind innerliche Vollkommenheiten Gottes, und also wahrhaftig unendlich §. 854. 1) Der Ausdehnung nach, indem er alle Vollkommenheiten aller möglichen Dinge liebt und begehrt, und alle Unvollkommenheiten aller Dinge haßt und verabscheuet. Wenn Gott irgends eine Vollkommenheit nicht liebte, und irgends eine Unvollkommenheit nicht haßte: so müßte er entweder keine Kentniß von derselben haben, und das ist unmöglich §. 897. oder er müßte von ihr abstrahiren, und das ist auch unmöglich §. 893. oder er müßte sie blos auf eine symbolische und todte Art erkennen, und auch dieses ist nicht möglich §. 902. Folglich liebt er alles liebenswürdige wo ers findet, und wenn es auch in Dingen seyn solte, die übrigens hassenswürdig sind. Und er haßt alles hassenswürdige, wo ers findet,

und

und wenn es auch in Dingen seyn solte, die übrigens die liebenswürdigsten Dinge sind. 2) Der Dauer nach, indem sie ewig und unveränderlich in Gott sind §. 858. Was Gott einmal liebt, das liebt er von Ewigkeit zu Ewigkeit, und was er haßt, das haßt er eben so beständig. Seine Liebe und sein Haß haben weder Anfang noch Ende. 3) Der Stärke nach, indem seine Liebe und sein Haß, den Gegenständen, aufs vollkommenste proportionirt sind §. 932. Er liebt und haßt nichts in einem höhern oder geringern Grade, als es dem Grade seiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit gemäß ist. Es ist demnach ein sehr grober Irrthum, wenn manche glauben, daß der Haß Gottes z. E. gegen eine iede Sünde, dergestalt unendlich wäre, daß er in keiner Absicht grösser seyn könte: denn alsdenn müßte eine iede Sünde, in den Augen Gottes, die gröste Sünde und das allergröste Uebel seyn, welches doch ein offenbarer Irrthum seyn würde. Folglich kan man auch, aus dem unendlichen Hasse Gottes gegen die Sünde, eben so wenig die Ewigkeit der Höllenstrafe erweisen, so wenig daraus fliest, daß eine iede Sünde in dem Urtheile Gottes eine ewige Strafe verdiene.

§. 935.

Um uns, von der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens noch einen deutlichern Begrif zu machen, so wollen wir, die genaue Verbindung desselben mit der Allmacht Gottes, untersuchen. Nemlich die Allmacht Gottes besteht nicht blos in einem Vermögen, sondern in einer unendlich würksamen Kraft, und alle Handlungen Gottes, wodurch er so wol in sich selbst, als auch ausser sich Realitäten würkt, machen zusammengenommen den ganzen Gebrauch der Allmacht Gottes aus §. 862-866. Nun ist eine iedwede Handlung Gottes in ihrer Art die beste, indem er durch eine iedwede die gröste Realität würkt, die möglich ist §. 817. Diese Realität erkent Gott aufs vollkommenste, und insonderheit aufs deutlichste und lebendigste §. 900. 902. dergestalt, daß er darüber das lebendigste, vernünftigste

künftigste und proportionirteste Vergnügen genieſt §. 924. 926. 928. Und weil, unter allen seinen innerlichen Realitäten, der allergröste allgemeine Zusammenhang angetroffen wird §. 842. so ist, dieses vollkommenste Vergnügen, der nächste Bewegungsgrund zu dieser Handlung. Folglich wird die allmächtige Kraft Gottes, bey einer ieden göttlichen Handlung, durch das vollkommenste und vernünftigste Vergnügen über den Gegenstand derselben bestimt, denselben zu würken; und es ist demnach, eine iedwede Handlung Gottes, eine vernünftige Begierde nach dem Gegenstande, und also eine Geschäftigkeit des göttlichen Willens. Dieser Wille begreift also, in seinem Umfange, alle Handlungen Gottes, und was Gott thut und würkt, das will er auch thun. Bey uns, und andern endlichen Geistern, verhält es sich ganz anders. Der Würkungskreis unseres Willens erstreckt sich nicht über alle unsere Handlungen, und wir nehmen unendlich viele Handlungen vor, welche von unsern Willen nicht abhangen. Alles aber, was Gott thut, das thut er nach dem allervollkommensten Gefallen und Mißfallen, und zu allen seinen Handlungen wird er, durch die allervollkommenste vernünftige Erkentniß, und durch die allervollkommensten Bewegungsgründe, bestimt und bewogen.

§. 936.

Da die Liebe Gottes zum Guten, und der göttliche Haß des Bösen, wahrhaftig unendlich sind §. 934. so will Gott: 1) alle Gegenstände der Erkentniß, die er von sich selbst hat, und welche Gegenstände Würkungen seiner Allmacht sind §. 863. Die Erkentniß, die Gott von sich selbst hat, kan nicht tod und unwürksam seyn §. 902. sondern sie ist eine unendlich lebendige Erkentniß. Folglich wird Gott dadurch bewogen, alle seine würklichen unendlichen Realitäten zu wollen, und ewig zu würken, und alle Unvollkommenheiten zu verabscheuen, in so ferne sie als Bestimmungen und Accidenzien seiner selbst betrachtet werden §. 930. Folglich will Gott z. E. iederzeit aufs beste, ohne

alle Mängel und Fehler, handeln, er will immer aufs weiseste, aufs gütigste, aufs heiligste würksam seyn, so ofte er handelt u. s. w. 2) Gott will alle Gegenstände der nothwendigen Wissenschaft, in so ferne sie gut sind, und er verabscheuet sie aufs vollkommenste, in so ferne sie böse sind §. 907. Diese nothwendige Wissenschaft muß ebenfals im höchsten Grade lebendig seyn §. 902. Folglich wird der Wille Gottes durch dieselbe bewogen, vermöge der Allmacht diesen Gegenständen alle mögliche Würklichkeit zu geben. Nun können sie, ausser den endlichen Substanzen, keine andere Würklichkeit haben, als ihre vollkommenste Vorstellung in dem göttlichen Verstande. Es besteht demnach das Leben dieser göttlichen Wissenschaft darin, daß Gottes Kraft durch dieselbe, ewig und unveränderlich, bestimt wird, sie selbst zu würken. 3) Gott will, alle Gegenstände der mitlern Wissenschaft, in so weit sie gut sind, und verabscheuet sie, in so weit sie böse sind §. 910. denn sonst würde diese Wissenschaft eine todte Erkentniß seyn, welches unmöglich ist §. 902. Da nun die möglichen Dinge aller möglichen Welten ausser unserer Welt keine reelle Würklichkeit haben, als in so weit sie in dem göttlichen Verstande aufs vollkommenste vorgestelt werden: so äussert sich, das Leben der mitlern Wissenschaft Gottes, dadurch, daß er durch sie ewig und unveränderlich bewogen wird, sie selbst in sich durch seine Kraft beständig zu würken. 4) Gott will die Gegenstände seiner freyen Wissenschaft, in so weit sie gut sind, und verabscheuet sie, in so weit sie böse sind §. 908. Denn die freye Wissenschaft Gottes ist so lebendig, als möglich §. 902. Nun könte diese Wissenschaft nicht die freye in Gott seyn, wenn nicht diese Welt ausser Gott würklich vorhanden wäre. Folglich besteht das vollkommenste Leben der freyen Wissenschaft Gottes darin, daß er nicht nur sie selbst in seinem Verstande, durch seine allmächtige Kraft, würkt; sondern daß er auch, diese Welt und alle Theile derselben, ausser sich zur Würklichkeit bringt, in so weit sie gut sind. Diese Welt

kan

kan ja nicht anders würklich seyn, als durch eine Handlung Gottes, und als eine Würkung desselben §. 821. Alle Handlungen Gottes hangen von seinem Willen ab §. 935. Folglich wird der Wille Gottes, durch die freye Wissenschaft, aufs vollkommenste bewogen, diese Welt und alles was drinnen ist, in so weit es gut ist, dergestalt zu begehren, daß die Kraft Gottes dadurch angestrengt wird, diese Welt ausser Gott zu würken. Die freye Wissenschaft Gottes ist die einzige Erkentniß Gottes, wodurch er bestimt wird, ausser sich zu würken. Durch die übrige Erkentniß aller übrigen Dinge aber wird, die göttliche Kraft, nur bestimt, in sich selbst, seine eigene höchste Vollkommenheit, und die vollkommenste Erkentniß aller übrigen möglichen Dinge ausser dieser Welt, zu würken.

§. 937.

Hieraus läst sich die berühmte Eintheilung des göttlichen Willens erklären, vermöge welcher er entweder ein vorhergehender oder nachfolgender Wille ist §. 692. Freylich enthalten diese Benennungen etwas Gott unanständiges, indem sie anzuzeigen scheinen, daß ein Wille auf den andern folge, welches in Gott nicht möglich ist. Ja manche Erklärungen dieser beyden Arten des Willens verursachen auch einige Nebenbegriffe, welche sich für Gott nicht schicken. Wir wollen gerade zu gehen, und nach unsern Einsichten, diese beyden Arten des göttlichen Willens, erklären. Nemlich sie beziehen sich nur auf alle mögliche Dinge ausser Gott, und da wird derjenige Wille Gottes der **nachfolgende**, oder beschliessende und würkende **Wille Gottes** genent, vermöge dessen Gott diese würkliche Welt, und alles was drinnen ist, in so weit es gut ist, will und begehrt. Der Bewegungsgrund dieses Willens ist die freye Wissenschaft Gottes, und dieser Wille Gottes ist derjenige Wille, durch welchen die allmächtige Kraft bestimt wird, ausser Gott zu würken, und in die Welt einzufliessen. Die Begierden dieses Willens sind, die **Rathschlüsse Gottes über diese Welt** §. 936. 692. **Der vorhergehende**

Wille Gottes aber ist der Wille Gottes, vermöge dessen er, die Gegenstände der nothwendigen und freyen Wissenschaft, begehrt, in so ferne sie gut sind §. 936. Dieser Wille Gottes ist kein beschliessender Wille, allein er ist doch ernstlich, weil Gott alles Gute, ohne Verstellung und Heucheley, begehrt, was in andern möglichen endlichen Dingen ausser dieser Welt angetroffen wird. Dieser Wille ist auch nicht unthätig und unwürksam, sondern er hat einen wahrhaftig reellen Einfluß in die göttlichen Rathschlüsse; denn die Vollkommenheiten der Gattungen und Arten der möglichen Dinge, und folglich der Gegenstände der nothwendigen Wissenschaft Gottes, gehören mit zu allen Vollkommenheiten der würklichen Dinge in dieser Welt, durch deren Erkentniß er ewig bewogen wird, die letztern zu beschliessen, und sie ausser sich zu würken. Man kan sich, diese wichtige Betrachtung, durch ein berühmtes und merkwürdiges Beyspiel, erläutern. Unsere Gottesgelehrten sagen: Gott will nach dem vorhergehenden Willen, daß alle Menschen selig werden, allein vermöge des nachfolgenden Willens will er nur, daß einige selig werden. Es würde sehr unanständig seyn, und es ist offenbar falsch, wenn man sagen wolte: Gott habe in der heiligen Schrift, dem menschlichen Geschlechte, ein liebreiches Compliment gemacht, indem er gesagt, er wolle aller Menschen Seligkeit, es sey aber nicht seine wahre Meinung. Sondern wenn man die Menschheit als eine Gattung betrachtet, so ist sie allen Menschen gemein, und in allen Menschen von einerley Güte. Folglich sind in so ferne alle Menschen, zur Seligkeit, im gleichen Grade fähig. Und, diese Vollkommenheit der Menschheit, erkent und will Gott. Ja es ist eine Welt möglich, in welcher alle Menschen selig geworden wären, und da dieses was guts ist, so will es Gott auch und zwar ernstlich. Allein die würklichen Menschen in dieser Welt sind nicht alle der Seligkeit fähig, und es wäre nicht das Beste, wenn alle Menschen in dieser Welt selig würden. Folglich hat Gott, durch seinen nachfolgenden

genden Willen, nur die Seligkeit einiger Menschen beschlossen; erstlich, weil sie diejenige Fähigkeit zur Seligkeit besitzen, um welcher willen Gott, nach seinem vorhergehenden Willen, die Seligkeit aller Menschen will. Und folglich ist der vorhergehende Wille würksam in Gott, weil er zu den Bewegungsgründen der göttlichen Rathschlüsse gehört. Und zum andern, weil diese Menschen noch die übrige Fähigkeit zur Seligkeit besitzen, welche ein Mensch, als ein einzelner Mensch betrachtet, besitzen muß, wenn er in dieser würklichen Welt in der That selig werden soll.

§. 938.

Man sieht es als ein Stück der höchsten Vollkommenheit des göttlichen Willens an, daß er unausforschlich ist, und es hat dieses auch seine vollkommene Richtigkeit. Man versteht nemlich, durch einen **unausforschlichen Willen**, einen solchen Willen, dessen Bewegungsgründe unerforschlich sind, oder nicht völlig deutlich erkant werden können. Nun bestehen, die Bewegungsgründe des göttlichen Willens, in seinem allervollkommensten Vergnügen und Mißvergnügen §. 931. Dieses Vergnügen und Mißvergnügen Gottes ist eine innerliche Vollkommenheit Gottes, welche uns und allen Creaturen unerforschlich ist §. 891. Folglich können weder wir Menschen, noch andere Creaturen, den Willen Gottes ausforschen, und in diesem Verstande muß, dem göttlichen Willen, eine Unausforschlichkeit zugeschrieben werden. Es würde sehr ungereimt seyn, zu sagen, daß der Wille Gottes schlechterdings und an sich betrachtet unausforschlich sey; denn daraus würde folgen, daß Gott seinen eigenen Willen nicht ausforschen könne, da er sich doch aller seiner Bewegungsgründe, welche der Menge und Gröſſe nach unendlich sind, aufs vollkommenste und deutlichste bewust ist. Diese Vollkommenheit des göttlichen Willens will auch nicht so viel sagen, als wenn kein Mensch, und keine andere Creatur, irgends einen göttlichen Bewegungsgrund deutlich erkennen könte. Es ist uns allerdings möglich, daß wir, viele Bewegungsgründe

und Zwecke des Willens und der Rathschlüsse Gottes, in einem hohen Grade der Deutlichkeit erkennen. Ja, diese Deutlichkeit in der Erkentniß der göttlichen Bewegungsgründe ist uns auch sehr nöthig, weil wir uns sonst in dem göttlichen Willen nicht beruhigen, und die Weisheit und Güte seiner Rathschlüsse gar nicht würden erkennen können. Allein wer einige Bewegungsgründe des göttlichen Willens, in einigem Grade der Deutlichkeit, erkent, der forscht deswegen den göttlichen Willen nicht aus. Und wenn ein Mensch sich, mit einer gehörigen Bescheidenheit, unterstehet, zu untersuchen, warum Gott dieses oder jenes beschlossen habe: den kan und muß man nicht für naseweis ausschreyen, und ihm vorwerfen, als leugne er die Unausforschlichkeit des göttlichen Willens. Es ist gar zu leicht zu erweisen, daß der Wille Gottes, den Creaturen und uns Menschen, im höchsten Grade unausforschlich sey. Denn 1) ie mehrere Bewegungsgründe eines Willens uns unbekant sind, desto unausforschlicher ist derselbe. Nun können wir Menschen unendlich viele Bewegungsgründe des göttlichen Willens gar nicht einmal erkennen, geschweige denn erforschen. Alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten sind Bewegungsgründe Gottes, alle Zwecke sinds ebenfals. Wie wenig erkennen wir davon? Zu einem ieden Rathschlusse über ein iedes Ding in der Welt nimt Gott, die Bewegungsgründe, aus dem ganzen allgemeinen Zusammenhange her, und wie wenig können wir von demselben erkennen? 2) Je mehr uns von einem ieden Bewegungsgrunde eines Willens unbekant bleibt, desto unausforschlicher ist er uns. Wir können keinen einzigen uns bekanten Bewegungsgrund Gottes erforschen, es bleibt uns allemal das meiste davon ganz unbekant. Alle Bewegungsgründe Gottes sind unendlich groß, weil er eine iede Vollkommenheit und Unvollkommenheit, in ihrem Verhältnisse gegen alle mögliche Dinge, betrachtet §. 398. Folglich ist dasjenige, was wir von einem uns bekanten Bewegungsgrunde und Zwecke Gottes erkennen, wie nichts gegen dasjenige

zu

zu achten, was uns von demselben unbekant bleiben muß. 3) Je nothwendiger diese Unwissenheit der Bewegungsgründe Gottes ist, desto unausforschlicher ist sein Wille. Wir befinden uns in der grösten Unmöglichkeit, die göttlichen Bewegungsgründe zu erforschen. Folglich müssen wir allemal, wenn wir die Bewegungsgründe, Zwecke und Wege Gottes untersuchen, mit der grösten Bescheidenheit zu Werke gehen; und allemal, wenn uns etwas in der Vorsehung Gottes widersinnisch, oder nicht recht zu seyn scheint, erkennen, daß dieses daher rühre, weil der Wille Gottes uns unausforschlich ist.

Die Freyheit des göttlichen Willens.

§. 939.

Da Gott, im allerhöchsten und vollkommensten Grade, eine selbstthätige Substanz ist §. 933. so thut er alle seine Handlungen selbst, und er besitzt also dasjenige vorläufige Stück der Freyheit aufs vollkommenste, ohne welchem sie in dem Willen eines Geistes gar nicht stat finden kan, nemlich die Selbstthätigkeit §. 697. Alle Handlungen Gottes sind von einer dreyfachen Art. 1) Diejenigen, wodurch Gott in sich selbst solche Realitäten würkt, die sich nicht auf diese Welt und die Würklichkeit derselben beziehen, und welche also keine gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes sind §. 852. z. E. die Handlung Gottes, wodurch er seine nothwendige Wissenschaft würkt. Diese göttlichen Handlungen sind zwar zugleich Beschäftigungen des göttlichen Willens, und fliessen aus den allervollkommensten Bewegungsgründen §. 935. Allein da es in allen Absichten unmöglich ist, daß Gott diese Handlungen unterlassen, oder anders thun könte, als er sie thut, so sind es keine freyen Handlungen Gottes. Folglich erstreckt sich, die Freyheit Gottes, nicht über seinen ganzen Willen, und Gott will unendlich viel, so er aber nicht auf eine freye Art will, sondern auf eine schlechterdings nothwendige Art. Es wäre also ein Irrthum, wenn man sagen wolte, daß alle Hand-

lungen Gottes frey wären; weil keine Handlung einer Substanz frey seyn kan, die nicht von derselben unterlassen, oder anders gethan werden kan, als sie würklich gethan wird §. 708. 2) Diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in diese Welt und alle ihre Theile würkt, die Schöpfung, die Mitwürkung, die Erhaltung der Welt, und alle Handlungen, welche zu der Vorsehung gehören, die Gott über diese Welt ausübt. Diese Handlungen werden wir in dem folgenden genauer untersuchen, hier aber können wir schon überzeugt seyn, daß Gott überhaupt solche Handlungen vornehme, weil diese Welt würklich ist, aber nicht anders würklich seyn kan, als eine Würkung Gottes, und also durch eine Handlung Gottes §. 821. Da nun diese Welt, und eine iedwede Welt, zufällig ist §. 296. so ist es möglich, daß entweder gar keine Welt würklich wäre, oder eine andere als die unsrige. Wenn gar keine Welt würklich wäre, so verrichtete Gott gar keine Handlung in die Welt. Und folglich könte Gott, durch seine Allmacht, alle diejenigen Handlungen unterlassen, durch welche er in diese Welt würkt §. 862. Diese Handlungen Gottes sind demnach gleichsam zufällige Beschaffenheiten §. 852. und frey in Absicht auf die Ausübung. Oder es ist Gott, wenn blos seine Allmacht betrachtet wird, gleich viel, ob er diese Handlungen thut oder unterläst, beydes ist ihm durch seine Kraft im höchsten Grade möglich §. 700. Wenn eine andere Welt würklich wäre, so würden diese Handlungen anders seyn, z. E. Gott würde die Welt alsdenn anders regieren, als ietzo. Folglich ist es der Macht Gottes ebenfals gleichviel, und im höchsten Grade möglich, diese Handlungen, wodurch er in diese Welt würkt, anders zu verrichten, als ietzo. 3) Diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in sich selbst diejenigen Realitäten würkt, welche sich auf diese Welt beziehen: die freye Wissenschaft §. 908. und seine Rathschlüsse, oder die Begierden und Verabscheuungen seines nachfolgenden Willens §. 937. Wenn gar keine Welt würklich wäre, so würde Gott zwar alle Erkentniß

niß und alle Begierden und Verabscheuungen haben, die er ietzo hat; allein keine göttliche Erkentniß wäre eine freye Wissenschaft, und keine seiner Begierden und Verabscheuungen ein Rathschluß. Und wenn eine andere Welt würklich wäre, so wäre eine mitlere Wissenschaft die freye, und andere seiner Begierden und Verabscheuungen wären Rathschlüsse. Folglich gehört seine freye Erkentniß, samt allen seinen Rathschlüssen, zu den Handlungen Gottes, in deren Absicht es Gott gleichviel ist, wenn man auf seine Allmacht sieht, ob er sie thut, oder unterläst, oder anders verrichtet. Und es sind alle seine Rathschlüsse eben so wohl, als seine freye Wissenschaft, gleichsam zufällige Beschaffenheiten §. 852. Wenn Gott gar keine Handlungen von der andern und dritten Art verrichtete, so hätte er gar keine Freyheit in Absicht der Ausübung gewisser Handlungen §. 700. Und er könte also auch gar keinen freyen Willen haben §. 708.

§. 940.

Alle Handlungen Gottes sind Handlungen seines allervollkommensten Willens, und flieſſen aus den allervollkommensten Bewegungsgründen §. 935. Folglich gilt dieses auch von denenjenigen göttlichen Handlungen, die ihm der Ausübung nach frey stehen §. 939. Folglich bestimt Gott, ewig und unveränderlich, seinen allervollkommensten Willen, um seine freye Wissenschaft und seine Rathschlüsse zu begehren, und in sich zu würken, und also auch alle Handlungen in diese Welt vorzunehmen, die er würklich thut. Und zwar bestimt er, seinen allervollkommensten Willen, eben so und nicht anders, obgleich seiner Allmacht das letzte möglich wäre, um seines allervollkommensten Vergnügens willen, welches er über seine freye Wissenschaft und seine Rathschlüsse geniest §. 935. Und also um seines eigenen allervollkommensten Beliebens willen §. 703. Es ist demnach klar, daß Gott sich zu gewissen seiner Handlungen ewig und unwandelbar bestimme, sie zu thun, ob er sie gleich unterlassen könte, und sie eben so zu thun, ob er sie gleich anders verrichten könte, deswegen, weil es ihm nun

so auf die vollkommenste Art gefält und beliebt. Die Ueberzeugung von dieser Wahrheit wird dadurch in dem folgenden noch bestärkt werden, wenn wir werden erwiesen haben, daß diese Welt die beste sey. Denn alsdenn wird offenbar seyn, daß Gott keine bessere freye Wissenschaft haben, und keine bessere Rathschlüsse fassen, und keine bessere Handlungen thun kan, als er ietzo freywillig in sich würkt.

§. 941.

Da nun Gott einen solchen Willen besitzt, vermöge dessen er sich, in unendlich vielen seiner Handlungen, nach eigenem allervollkommensten Belieben eben so und nicht anders bestimmen kan, und würklich bestimt: so hat Gott einen freyen Willen §. 708. und alle seine Handlungen, welche gleichsam zufällige Beschaffenheiten sind, sind wahrhaftig freye Handlungen §. 939. Und zwar ist, die Freyheit Gottes, die allerhöchste und allervollkommenste Freyheit §. 817. 716. und das, um folgender Gründe insonderheit, willen. 1) Weil er im Stande ist, die allermeisten freyen Handlungen zu thun, und auch würklich so ofte und vielfältig frey handelt, als es möglich ist. Es wird dieses eben dadurch bestätiget, weil Gott die beste Welt erschaffen, und die ist der Ausdehnung und Dauer nach die gröste §. 430. Da nun Gott so viele Handlungen in diese Welt vornimt, als sie Theile in sich enthält, und zwar so ofte, als eine Veränderung in der Welt würklich wird: so könte Gott unmöglich eine so weitläuftige freye Wissenschaft in sich würken, so viele Rathschlüsse fassen, und so vielfältig ausser sich würken, wenn eine andere als diese Welt würklich wäre. Und folglich ist es unmöglich, daß Gott mehr auf eine freye Art thun könte, als er würklich thut, da diese Welt würklich ist. 2) Weil er vermögend ist, die allergrösten freyen Handlungen zu thun, und weil er auch würklich die allergrösten freyen Handlungen thut. Auch dieses wird dadurch bestätiget, weil er die beste Welt würklich gemacht hat, und erhält. Denn alles, was in der besten Welt ist, das ist in seiner Art das gröste §. 430. Folglich könte

Gott

Gott unmöglich eine grössere freye Wissenschaft in sich würken, grössere Rathschlüsse fassen, und grössere freye Handlungen in andere Dinge ausser sich vornehmen, als würklich geschieht. 3) Weil er in allen seinen freyen Handlungen, sich nach dem allervollkommensten Belieben, durch das weitläuftigste, gröste und proportionirteste, richtigste, deutlichste, gewisseste und lebendigste Wohlgefallen und Mißfallen an den Gegenständen, eben so und nicht anders von Ewigkeit bestimt hat, und ewig bestimt §. 922-929. Hieraus fliessen sonderlich zwey merkwürdige Folgen. Einmal, die Freyheit Gottes wird in allen Fällen, durch das deutlichste Belieben, bestimt, so daß gar nichts sinliches in demselben möglich und würklich ist §. 893. Folglich ist, der freye Wille Gottes, eine vollkommen reine Freyheit §. 708. Der freye Wille aller endlichen Geister ist allemal, mit dem sinlichen Willkühr, vermengt. Zum andern, die Freyheit Gottes wird in allen Fällen, nach dem richtigsten und untrüglichsten Belieben, bestimt §. 899. Folglich muß dasjenige, was er frey begehrt, nothwendig gut, und was er frey verabscheuet, muß nothwendig böse seyn. Weil Gott also im höchsten Grade frey will und handelt, so kan er nur das Gute begehren und nur das Böse verabscheuen. Wie lächerlich ist es also, wenn ein Mensch es für eine Einschrenkung seiner Freyheit ansieht, wenn ihm die Sünde verboten wird! Wer da sündiget, wer das Böse begehrt und das Gute verabscheuet, der beweist eben dadurch, daß er eine sehr eingeschrenkte Freyheit habe. Und eben daher komts, daß die Laster und Sünden unsere Freyheit immer mehr und mehr einschrenken, ie häufiger sie ausgeübt werden, und daß sie uns dem zu Folge zu wahren Selaven machen. Wer die Freyheit Gottes leugnet, wird ein theologischer Fatalist genent. Der theologische Fatalismus ist eine sehr gefährliche Meinung. Wenn Gott nicht nach Freyheit handelt, so sind alle seine Handlungen in die Welt schlechterdings nothwendig. Folglich muß alles in der Welt, auf eine schlechterdings nothwendige Art, gesche-

geschehen. Die alten Heyden unterwarfen, den Willen des Jupiters, einem unvermeidlichen Schicksale. Und eine Gottheit, welche nicht nach Freyheit handelt, verdient keine gottesdienstliche Verehrung, weil sie auf eine unvermeidliche Art die Schicksale der Creaturen eben so und nicht anders würkt.

§. 942.

Wer sich aus der Psychologie, von der wahren Natur des freyen Willens, einen richtigen Begrif gemacht hat, und denselben mit der bisherigen Abhandlung vergleicht, der wird darin keine andere erhebliche Schwierigkeit, welche die Freyheit des göttlichen Willens in unserer Erkentniß verursachen könte, finden, als welche daher entsteht, daß die freyen Handlungen Gottes gleichsam zufällige Beschaffenheiten seyn müssen. Eine Handlung, die in einer Substanz schlechterdings nothwendig ist, und von derselben auf eine schlechterdings nothwendige Art verrichtet wird, kan durchaus nicht frey seyn. Wenn also Gott einen freyen Willen haben soll, so muß er Handlungen thun können und würklich thun, die an sich betrachtet zufällig und veränderlich sind. Da nun dieses, der Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, zu widersprechen scheint; so kan man diese Verwirrung in der Gottesgelahrheit nicht völlig heben, sondern man muß lieber seine Unwissenheit erkennen, und sich hier eben so verhalten, als ich überhaupt oben bey denenjenigen Vollkommenheiten Gottes gewiesen habe, welche gleichsam zufällige Beschaffenheiten sind §. 852. Um aber übrigens, den Begrif von der göttlichen Freyheit, vor allen falschen Nebenbegriffen zu bewahren, und die Ueberzeugung von der Freyheit des göttlichen Willens recht zu befestigen, muß man noch folgendes anmerken. 1) Gott wird, zu seinen freyen Handlungen, nicht innerlich schlechterdings genöthiget und gezwungen §. 701. Widrigenfals müßten, diese Handlungen Gottes, durch sein Wesen dergestalt nothwendig gemacht werden, daß ihr Gegentheil demselben widerspräche, und also in Gott schlechterdings unmöglich wäre.

Folg-

Folglich wären sie schlechterdings nothwendig, und Gott hätte gar keine Freyheit. Die theologischen Fatalisten glauben, daß alle Handlungen Gottes durch sein Wesen dergestalt nothwendig gemacht würden. Allein die freyen Handlungen Gottes, folglich auch diejenigen, wodurch er in die Welt würkt, können nicht schlechterdings nothwendig seyn, weil ihr Gegentheil möglich ist §. 939. 2) Gott wird auch, zu seinen freyen Handlungen, nicht durch seine göttliche Natur dergestalt bestimt und genöthiget, als wenn ihr Gegentheil durch seine Kraft nicht mehr möglich wäre, und als wenn sie sämtlich in Gott natürlich nothwendig wären §. 939. denn alsdenn würden sie auch nicht frey seyn §. 702. Gott kan durch seine Allmacht alle seine freye Handlungen thun, er könte aber auch ihr Gegentheil würklich machen. Leugnet man dieses, so stößt man ebenfals die Freyheit Gottes über den Haufen. 3) Gott ist, in allen seinen Handlungen, frey von allem äusserlichen Zwange, weil kein Ding ausser ihm in ihn würken kan §. 881. 705. Nichts kan ihm widerstehen, er kan alles ausführen was er will, nichts kan ihn wider seinen Willen zwingen etwas zu thun, er kan weder durch Drohungen, noch durch Reitzungen, noch durch Anrathen, noch durch Abrathen, noch auf irgends eine andere Art von aussen her, wozu gezwungen werden. Er ist über alles erhaben, und er handelt in allen Absichten selbst, nach eigenem unabhängigen Belieben. Dieses ist eine Folge seiner allervollkommensten Freyheit. Allein man würde sehr schlecht denken, wenn man die ganze Freyheit Gottes darin setzen wolte, daß er von aussen her durch keine Gewalt gehindert werden kan, das zu thun was er will. Das gehört zu seiner Allmacht und Selbstständigkeit, nicht aber zu dem Wesen des freyen Willens.

Die moralische Heiligkeit Gottes.

§. 943.

Alle freye Handlungen Gottes, in so ferne sie als innerliche Bestimmungen der Kraft Gottes betrachtet werden, können gar keine Unvollkommenheiten in sich enthalten, son-

sondern sie sind durchaus reel vollkommen und gut, und zwar im höchsten Grade §. 838. Da nun die Güte und Vollkommenheit einer freyen Handlung, die ihr zukomt in so ferne sie frey ist, die moralische Güte derselben genent wird §. 713. so sind alle freye Handlungen Gottes im höchsten Grade moralisch gut. Die moralische Güte einer freyen Handlung ist ihre Rechtmäßigkeit. Und es sind demnach, alle freye Handlungen Gottes, im höchsten Grade rechtmäßig. Gott handelt niemals anders, wenn er frey handelt, als aufs rechtmäßigste. Das unrechtmäßige, moralisch böse und sündliche einer freyen Handlung, ist offenbar eine wahre Verneinung und Unvollkommenheit, welche in Gott nicht stat finden kan §. 837. Man stelt sich, die moralische Güte einer freyen Handlung, als eine Rechtmäßigkeit vor, weil sie eben dadurch mit dem Rechte, oder mit den moralischen Gesetzen, unter welche sie gehört, übereinstimt. Nun ist in Gott die allervollkommenste Ordnung, unter allen seinen Realitäten, im höchsten Grade anzutreffen §. 843. Folglich sind auch, alle seine moralische Vollkommenheiten, und alle seine freye Handlungen, deren eine jedwede in ihrer Art die beste ist, nach den allervollkommensten Regeln bestimt und zusammengeordnet. Die Regeln der moralischen Handlungen sind, die moralischen Gesetze §. 713. Folglich stimmen, alle freye Handlungen Gottes, mit den vollkommensten moralischen Gesetzen im höchsten Grade überein, und sie können daher im eigentlichsten Verstande im höchsten Grade rechtmäßig genent werden. Gleichwie der Satz: das Beste werde dem Besten zugeordnet, die Grundregel ist, nach welcher alle innerliche Bestimmungen der Gottheit einander zugeordnet sind; also ist der Satz: das moralisch Beste werde auf eine freye Art dem moralisch Besten zugeordnet, die moralische Grundregel, nach welcher, alle moralische Vollkommenheiten und freye Handlungen Gottes, einander zugeordnet werden. Und eben diese Regel kan, als der Grundsatz des ganzen Rechts der göttlichen Natur, angesehen werden,

aus

aus welchem alle besondere moralische Regeln fliessen, welche Gott in allen Fällen, in denen er frey handelt, aufs genaueste beobachtet. Es finden einige darin eine Bedenklichkeit, zu sagen, daß Gott Gesetze beobachte; weil sie annehmen, daß alle Gesetze Vorschriften und Befehle eines Oberherren sind, dem man zu gehorchen verbunden ist. Freylich ist Gott, den Befehlen eines Oberherrn, nicht unterworfen. Allein es ist falsch, daß ein iedwedes Gesetz der Wille eines Oberherrn sey. Und wenn man sagt, Gott beobachte keine Gesetze, sondern sein eigener Wille sey sein einziges Gesetz: so kan man dieses zugestehen, wenn man dadurch zu verstehen geben will, daß die Gesetze, nach welchen Gott seine freyen Handlungen einrichtet, in ihm selbst und allein ihren hinreichenden Grund haben. Das wäre aber ein gottloser Gedanke, wenn man sagen wolte: man müsse freylich gestehen, daß Gott allemal Recht habe, wie man dieses von einem despotischen Tyrannen sagen müsse, dem man nicht widersprechen dürfe. Wer so denkt, der überlegt nicht, daß alle freye Handlungen schon an sich betrachtet, um ihrer innern Beschaffenheit willen, gut oder böse sind, und daß der allervollkommenste Wille Gottes nicht etwa deswegen etwas gut macht, weil ers will, sondern daß er deswegen etwas will, weil es gut, und in seiner Art das Beste ist. Wer sich aus dem vorhergehenden von unsern Begriffen, die wir von den Gesetzen gegeben haben, überzeugt hat, der wird keine Schwierigkeit machen zu sagen, daß Gott, so ofte er frey handelt, die allerhöchsten und besten moralischen Gesetze aufs vollkommenste beobachte, und daß also allen seinen freyen Handlungen, die allerhöchste Rechtmäßigkeit, und Uebereinstimmung mit den moralischen Gesetzen, zukomme.

§. 944.

Wenn die freyen Handlungen eines freyen Wesens moralisch gut und rechtmäßig sind, so ist auch der freye Wille desselben moralisch gut und vollkommen: weil die freyen Handlungen Würkungen des freyen Willens sind.

Da

Da nun alle freye Handlungen Gottes im höchsten Grade rechtmäßig sind §. 943. so komt nicht nur ihnen selbst, sondern auch dem freyen Willen Gottes, die allerhöchste moralische Vollkommenheit zu, welche der Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten ist, die von der Freyheit seines Willens herrühren, oder welche in ihm würklich sind, weil sein Wille frey ist, und welche in ihm nicht könten würklich seyn, wenn er keinen freyen Willen hätte. Wir werden gleich in dem folgenden, einige der merkwürdigsten Arten dieser Vollkommenheiten, besonders untersuchen z. E. seine Gerechtigkeit, seine Gütigkeit u. s. w. Hier wollen wir nur noch bemerken, daß, die höchste moralische Vollkommenheit Gottes, seine moralische Heiligkeit sey. Denn wenn in einem Dinge eine Vollkommenheit würklich ist, so wird eben dadurch die entgegengesetzte Unvollkommenheit in demselben verhindert, und von ihm entfernt. Folglich muß, die allerhöchste moralische Vollkommenheit Gottes, als ein Hinderniß aller moralischen Unvollkommenheiten in Gott angesehen werden. Nun wird eine iedwede grössere Vollkommenheit, in so ferne sie eine Verhinderung einer grössern Unvollkommenheit ist, eine Heiligkeit genent §. 838. Folglich ist, die höchste moralische Vollkommenheit Gottes, die allervollkommenste moralische Heiligkeit Gottes. Und die wird, erstlich, dem Willen Gottes in so ferne er frey ist zugeschrieben, und sie begreift folgendes in sich. 1) Gottes freyer Wille begehrt, nur alle zufällige Vollkommenheiten, aufs vollkommenste. Gott begehrt zwar auch alle schlechterdings nothwendige Vollkommenheiten, um seiner Heiligkeit überhaupt willen; aber das ist keine freye Begierde. Um seiner moralischen Heiligkeit willen begehrt er alle zufällige Vollkommenheiten aufs proportionirteste, nach den allervollkommensten Bewegungsgründen aufs unveränderlichste. Folglich gehört, zu seiner moralischen Heiligkeit, die allervollkommenste und unendliche Liebe zu allem zufälligen Guten §. 934. Um der moralischen Heiligkeit Gottes willen kan er also keine zufällige Unvollkommenheit lieben,

und

und keine zufällige Vollkommenheit mehr oder weniger lieben, als sie es verdient. 2) Der freye Wille Gottes verabscheuet, nur alle zufällige Unvollkommenheiten, aufs vollkommenste. Gott verabscheuet zwar auch, alle schlechterdings nothwendige Unvollkommenheiten, um seiner Heiligkeit überhaupt willen; allein das ist keine freye Verabscheuung. Um seiner moralischen Heiligkeit willen verabscheuet er alle zufällige Unvollkommenheiten aufs proportionirteste, nach den allervollkommensten Bewegungsgründen, aufs unveränderlichste. Es gehört also, zu seiner moralischen Heiligkeit, der allervollkommenste und unendliche Haß alles zufälligen Bösen, und aller Sünden §. 934. Deswegen kan er keine zufällige Unvollkommenheit begehren, und er kan auch, um eben der Ursach willen, keine derselben stärker oder schwächer verabscheuen, als sie es verdient. Zum andern schreibt man auch die moralische Heiligkeit, den freyen Handlungen Gottes selbst zu, in so ferne dieselben insgesamt im höchsten Grade rechtmäßig sind, und in so ferne also, in keiner derselben, irgends etwas moralisch böse oder sündliche angetroffen werden kan. Wenn auch nur, in einer einzigen freyen Handlung Gottes, irgends etwas sündliches angetroffen würde; so wäre in derselben etwas zufälliges böse, welches einen Grund in dem freyen Willen Gottes hätte. Und da dieser Grund was Böses seyn müßte §. 33. so wäre der Wille Gottes nicht vollkommen moralisch heilig, und das ist unmöglich.

§. 945.

Alle freye Handlungen Gottes sind so, wie er sie thut, in Gott moralisch nothwendig §. 715. Es will dieses nicht so viel sagen, als wenn alle freye Handlungen Gottes dergestalt, auf eine gewisse bestimte Art, durch seinen freyen Willen bestimt würden, daß sie dadurch zugleich in Gott natürlich und schlechterdings nothwendig gemacht würden: denn auf die Art würde, der freye Wille Gottes, seine Freyheit selbst vernichten. Ob gleich der freye Wille Gottes sich ewig und unveränderlich, nur auf eine einzige Art,

nemlich in allen Fällen aufs rechtmäßigste, bestimt: so hat Gott demohnerachtet eine Kraft, welche, wenn man blos auf die Hervorbringung einer Handlung sieht, anders handeln könte. Sondern da, eine rechtmäßige Handlung, in dem Verstande moralisch nothwendig genent wird, in so ferne ihr Gegentheil einem freyen Willen, in so ferne er moralisch vollkommen ist, widerspricht: so sind alle freye Handlungen Gottes im höchsten Grade moralisch nothwendig, weil es der höchsten moralischen Heiligkeit seines Willens zuwider seyn würde, wenn er auch nur im geringsten anders handeln wolte, als er würklich frey handelt. Folglich wird Gott, durch seine moralische Heiligkeit, verpflichtet, eben so und nicht anders frey zu handeln, als er würklich handelt. Manche glauben, daß dadurch in der That die Freyheit Gottes über den Haufen falle, wenn man annimt, daß er nicht anders als allemal aufs rechtmäßigste, um seiner moralischen Heiligkeit willen, zu handeln im Stande sey. Allein man kan nicht genung sagen, wie verwirt solche Leute denken. Sie behaupten, daß kein Geist frey handele, wenn er nicht wenigstens manchmal, um seine Freyheit darzuthun, sündige. Allein auf die Art könte nur ein Sünder einen freyen Willen haben, und wir würden im Stande der Unschuld keine Freyheit gehabt haben, ja in dem künftigen Zustande der Herrlichkeit müßte unsere Freyheit verlohren gehen. Eine erbärmliche Freyheit, welche man mit der Sünde erkaufen müßte!

Die Gütigkeit Gottes.

§. 946.

Man muß die Güte eines Dinges, von der Gütigkeit desselben, unterscheiden. Ein Ding ist gut, in so ferne es vollkommen ist §. 99. Da nun Gott das allervollkommenste Ding ist, so ist er ein guter Gott, das allerbeste Ding, und es komt ihm die allerhöchste Güte zu. Allein, hier betrachten wir, die Gütigkeit eines Dinges, als eine Vollkommenheit seines Willens, und verstehen darunter die

Be-

Bestimmung und Neigung des Willens eines Geistes, andere Dinge in einem höhern Grade vollkommen zu machen. Die Gütigkeit eines Dinges oder eines Geistes setzt allemal andere Dinge voraus, gegen welche er gütig ist: denn die Gütigkeit geht niemals auf das gütige Wesen selbst. Und ob uns gleich Wind und Wetter in einem hohen Grade vollkommen machen, so schreibt man dieses doch niemals ihrer Gütigkeit zu. Wenn wir iemanden bitten, er solle doch so gütig seyn, und dieses oder jenes in Absicht auf uns thun: so verlangen wir allemal, er solle seinen Willen dergestalt neigen und bestimmen, daß es zu unserm grossen Vortheile gereiche. **Eine Wohlthat** ist eine gütige Handlung, oder eine Handlung, welche aus Gütigkeit gegen denjenigen, dem die Wohlthat erwiesen wird, herrührt, und welche dem andern in einem hohen Grade nützlich ist, oder welche ihn in einem höhern Grade vollkommen macht. Nicht eine iedwede Handlung, die einem andern nützlich ist, wird eine Wohlthat genent. Man kan iemanden unendlich viele kleinere Vortheile verschaffen, man kan ihm den rechten Weg zeigen, man kan ihm Wasser aus unserm Brunnen schöpfen, und sein Licht von unserm Lichte anzünden lassen. Allein, wer rechnet, solche Kleinigkeiten, unter die Wohlthaten? Ja es kan etwas in Absicht des einen eine Wohlthat, und in Absicht eines andern keine Wohlthat seyn, wenn der Vortheil, den man beyden dadurch verschaft, in Absicht des ersten groß und in Absicht des andern klein ist, z. E. wenn man einem Armen und Reichen ein n Thaler schenkte. Folglich kan man nur Handlungen Wohlthaten nennen, in so ferne sie einem andern in einem hohen Grade nützlich sind. Sie müssen aber auch zugleich aus der Gütigkeit des Wohlthäters, herrühren. Unsere bittersten Feinde verschaffen uns ofte, durch ihre Verfolgungen, grössere Vortheile, als unsere besten Freunde. Weil sie aber nicht die Absicht und Neigung haben, uns Guts zu thun, indem sie uns gewiß nicht verfolgen würden, wenn sie vorher wüßten, wie viel Vortheile sie uns dadurch verschaften: so kan man ihnen

ihre Verfolgungen nicht als Wohlthaten anrechnen, die sie uns erweisen. Es ist demnach einerley, ob ich ein Wesen ein gütiges, oder ob ich es ein wohlthuendes und wohlthätiges Wesen nenne, und die Gütigkeit ist die Neigung des Willens, andern Dingen Wohlthaten zu erweisen. Die Erweisung der Wohlthaten ist die Geschäftigkeit und Würklichkeit der Gütigkeit.

§. 947.

Die Gütigkeit eines Wohlthäters ist verschiedener Grade fähig, die nach folgenden Regeln überhaupt beurtheilt werden können. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Wohlthaten iemand auszutheilen bereit ist, und würklich austheilt, desto gütiger ist er, oder desto grösser ist seine Gütigkeit. Eine einzige Wohlthat rührt schon aus einer Gütigkeit her, und diese muß also nothwendig groß seyn, wenn sie viele und mancherley Wohlthaten einem andern Dinge, oder mehrern andern Dingen mittheilt. 2) Je grössere, wichtigere und fruchtbarere Wohlthaten iemand auszutheilen bereitwillig ist, und würklich austheilt, desto grösser ist seine Gütigkeit. So ist es eine grössere Wohlthat und Gütigkeit, wenn man einen jungen Menschen in den Stand setzt, zeitlebens sein Auskommen, durch seinen eigenen Fleis und durch seine eigene Geschicklichkeit, zu erwerben, als wenn man ihm sonst allerley Geschenke macht. Man muß also, die Grösse der Wohlthaten, nach der Menge, Grösse und Fortdauer ihres Nutzens durch die folgenden Zeiten, beurtheilen. 3) Je mehrern Dingen ein gütiges Wesen wohlzuthun bereitwillig ist, und in der That wohlthut, desto grösser ist seine Gütigkeit, und desto ausgebreiteter ist der Umfang derselben. Der Wohlthäter eines ganzen Volks ist unstreitig ein grösserer Wohlthäter, als der Wohlthäter einer einzelnen Person. 4) Je würdiger und grösser die Dinge sind, denen die Gütigkeit wohlzuthun bereit ist, und würklich wohlthut, desto grösser ist sie. Wenn eine Wohlthat an eine unwürdige Person verschwendet wird, so ist sie derselben nicht fähig, und indem sie sich dieselbe

nicht

nicht zu nutze machen kan, so geht eine solche Wohlthat verloren, und ist in der That keine Wohlthat. Eine Gütigkeit, welche die Wohlthaten nicht nach Würdigkeit austheilt, ist blind, und in der That eine sehr schlechte Gütigkeit. Denn 5) ie vollkommener und grösser die Neigung und Begierde, nach der Austheilung der Wohlthaten, bey dem Wohlthäter ist, desto vollkommener ist seine Gütigkeit. Folglich ist die Gütigkeit um so viel vollkommener und grösser, durch ie bessere Bewegungsgründe sie zum Wohlthun bewogen wird. Nach ie weitläuftigern, proportionirteren, richtigern, deutlichern, gewissern und lebendigern Einsichten in die Güte und Grösse der Wohlthaten, und in die Würdigkeit dererjenigen, denen sie mitgetheilt werden, sie sich also richtet, desto grösser ist die Gütigkeit. Es ist demnach eine sehr schlechte Gütigkeit, welche Scheinwohlthaten austheilt, welche eine blos sinliche Leidenschaft ist, und welche ohne alle Proportion ihre Wohlthaten austheilt, indem sie unwürdigern Personen mehr zu gute thut, als würdigern. Verdienen wol manche Mütter den Namen gütiger Mütter, welche ihre Kinder, durch ihre vermeinten Wohlthaten, verziehen?

§. 948.

Alles würkliche Gute, alle würkliche Vollkommenheiten aller endlichen Dinge, die in dieser Welt würklich sind, alles was diesen Dingen in dieser Welt wahrhaftig nützlich ist, das ist eine Würkung der freyen Handlungen Gottes in die Welt §. 939. Alle diese Handlungen will Gott, nach seinem unendlichen Wohlgefallen §. 940. Folglich ist der Wille Gottes bereitwillig, allen ausser ihm befindlichen Dingen Vollkommenheiten zu gewähren, und er theilt ihnen auch würklich Wohlthaten aus. Er ist demnach nicht nur ein gütiger Gott, sondern er ist auch würklich der Wohlthäter seiner Geschöpfe §. 946. und zwar im allerhöchsten Grade §. 817. Gott ist das allergütigste Wesen, und er ist der allerhöchste und vollkommenste Wohlthäter §. 947. 1) Weil er allen endlichen Dingen, die

in dieser Welt würklich sind, ohne alle Ausnahme Wohlthaten erwiesen hat, noch erweist, und in allen folgenden Zeiten erweisen wird. Alle Geschöpfe, von dem geringsten Wurme an bis auf den erhabensten Seraph, von dem kleinsten Stäubchen an bis auf die gröste Sonne, sind Gegenstände der göttlichen Gütigkeit. Denn alle Dinge in dieser Welt haben viele zufällige Güter, welche insgesamt von Gott herrühren, und die er durch seine unendliche Liebe zum Guten begehrt. Sie sind also Würkungen der göttlichen Geneigtheit zum Wohlthun. Und da vor sich klar ist, daß ein blos mögliches Ding, kein Gegenstand der Gütigkeit, seyn kan; so ist in dieser Absicht keine grössere Gütigkeit möglich, als diejenige, welche allen endlichen würklichen Dingen wohlthut, und die unleugbar Gott zukomt. Ein vortreflicher Trost für einen ieden Menschen! Wir können zuversichtlich wissen, daß der gütige Gott, bey der Austheilung seiner Wohlthaten, niemanden vergißt. 2) Weil er, einem iedweden endlichen Dinge, um so viel mehrere und grössere Wohlthaten zufliessen läst, ie würdiger dasselbe ist; und um so viel wenigere und kleinere, ie unwürdiger dasselbe der göttlichen Wohlthaten ist. Denn der göttliche Wille, und folglich auch die Gütigkeit desselben §. 946. ist den Gegenständen im allerhöchsten Grade proportionirt §. 932. Es ist allemal eine blinde und unvernünftige Gütigkeit eines Wohlthäters, wenn er iemanden mehr oder weniger wohlthut, als derselbe werth ist. Thut er ihm weniger wohl, so macht er denselben durch seine Wohlthaten nicht in einem so hohen Grade vollkommen, als möglich ist. Und thut er ihm mehr wohl, so kan derselbe die Wohlthaten nicht gehörig anwenden, und sie gereichen ihm abermals mehr zum Verderben, als zum Vortheil. Gott ist auch deswegen das allergütigste Wesen, weil keine Creatur, vernünftiger und gegründeter Weise, mehr Guts von Gott erwarten kan, als sie würklich von ihm empfängt. Ein Mensch kan also die tröstliche Zuversicht fassen, daß er, seinem ihm gebührenden Theil an der Gütigkeit Gottes,

ewig

ewig und unausbleiblich haben werde; und daß er immer mehrere und grössere Wohlthaten von Gott zu erwarten habe, ie würdiger und empfänglicher er derselben wird. Eine vortrefliche Aufmunterung zur Tugend, und zur beständigen Vermehrung des Fleisses in derselben! 3) Weil Gott denen endlichen Dingen in der Welt so viele Wohlthaten austheilt, als möglich, und es schlechterdings unmöglich ist, daß eine Gütigkeit mehr Guts thun könne, als die göttliche. Alles zufällige würkliche Gute in der Welt, wo es sich auch nur befindet, ist eine göttliche Wohlthat. Die schlechterdings nothwendigen Vollkommenheiten der Creaturen sind zwar auch in Gott gegründet; allein da sie keine Würkungen des freyen Willens Gottes sind, so kan man sie auch nicht als göttliche Wohlthaten ansehen. Die zufälligen Vollkommenheiten der endlichen Dinge aber sind, ohne Ausnahme, göttliche Wohlthaten. Wir Menschen haben unsere Würklichkeit, die Tugend, unser Leben, unsere gesunde Vernunft, und alles Gute, was in uns nicht schlechterdings nothwendig ist, der göttlichen Gütigkeit zu verdanken. Täglich und augenblicklich leben, weben und sind wir in einem Meere der göttlichen Wohlthaten. 4) Weil die Wohlthaten Gottes so groß sind, als möglich. Die allergrösten Güter der endlichen Dinge in dieser Welt, welche zufällig sind, sind zugleich göttliche Wohlthaten. Ja auch diejenigen Güter, welche in unsern Augen unendlich klein zu seyn scheinen, sind nach der Absicht Gottes unendlich groß §. 898. Denn ein iedwedes zufälliges Gute in dieser Welt ist, in dem allgemeinen Zusammenhange der Welt, eine Folge unendlich vieler Ursachen, und eine Ursach unendlich vieler Folgen durch alle folgende Zustände der Welt. Mithin ertheilt Gott, einem iedweden Dinge in dieser Welt, eine iedwede Wohlthat in Beziehung auf die ganze Welt. Und man kan also mit Recht sagen, daß ein iedwedes zufälliges Gute in dieser Welt, wenn es wie eine Wohlthat Gottes betrachtet wird, von einer unendlichen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit sey. Und es ist dem-

nach keine Wohlthat Gottes, als eine Kleinigkeit, anzusehen. 5) Weil er alle seine Wohlthaten, nach den allervollkommensten Bewegungsgründen, austheilt. Seine Gütigkeit ist kein blinder zärtlicher Trieb der Natur, oder eine sinliche Leidenschaft. Sondern die allerweitläuftigste, proportionirteste, richtigste, deutlichste, gewisseste und lebendigste Einsicht in die Natur und Grösse der Wohlthaten, und der Würdigkeit derer Dinge, denen er Guts thut, ist die Maaßregel, nach welcher er nicht nur geneigt ist, alle seine Wohlthaten auszutheilen, sondern nach welcher er würklich alle seine Wohlthaten austheilt. Wie närrisch ist es nicht, wenn manche Menschen glauben, Gott werde in Absicht auf sie gleichsam ein Auge zudrücken, und es mit ihnen so genau nicht nehmen. 6) Weil er, ewig und unveränderlich, gütig ist. So lange Geschöpfe würklich seyn werden, und ewig werden dergleichen vorhanden seyn, so lange wird er ohne Maaß und Ziel Wohlthaten austheilen. Der allergütigste Gott wird des Wohlthuns nicht überdrüssig, und der Vorrath seiner Wohlthaten ist ganz unerschöpflich. Wir wollen es den Moralisten überlassen, diese Vorstellung der allerhöchsten Gütigkeit Gottes aufs fruchtbarste anzuwenden, und aus derselben alle tröstliche, aufmuternde und practische Folgerungen herzuleiten.

§. 949.

Die Gütigkeit Gottes hat verschiedene Namen bekommen, nachdem sie bald auf diese bald auf eine andere Art betrachtet wird §. 680. 681. 1) Sie heist die **Liebe Gottes zu den Geschöpfen**, in so ferne sie eine Freude Gottes über die Vollkommenheit derselben ist. Vermöge seiner allerhöchsten Gütigkeit gegen alle Geschöpfe begehrt er, die Vollkommenheit derselben, in dem möglichsten Grade. Eine starke Begierde nach der Vollkommenheit eines Dinges ist eine Freude über dieselbe, und folglich die Liebe dieses Dinges. Also liebet Gott alle Dinge in dieser Welt, in so weit sie liebenswürdig sind, aufs vollkommenste, nach allen Graden seiner unendlichen Gütigkeit

§. 948.

§. 948. Und da nun die Menschen mit zu diesen Dingen gehören, so liebt er auch alle Menschen, und es ist in ihm die allervollkommenste Menschenliebe. Er ist der allergröste Menschenfreund, und seine Liebe und Freundschaft ist nicht eine blos unthätige Neigung, sondern die thätigste und würksamste Gütigkeit, die irgends nur möglich ist. 2) Die Gütigkeit und Liebe Gottes zu den Geschöpfen ist zugleich eine eifrige Liebe, in so ferne er will, daß seine Geliebten ihn wiederum auf eine proportionirte Art lieben sollen. So ist der Liebhaber eifersüchtig auf die geliebte Person, wenn er darüber betrübt ist, daß sie ihn entweder seiner Meinung nach nicht wieder liebt, oder nicht stark genung, oder daß sie die ihm schuldige Liebe auf einen andern Gegenstand lenkt. Nun wird in der Sittenlehre erwiesen, daß die höchste Glückseligkeit vernünftiger Creaturen erfordere, daß sie Gott über alle Dinge lieben; und daß es ihre höchste Unglückseligkeit sey, wenn sie Gott gar nicht lieben, oder nicht stark genung, oder wenn sie den höchsten Grad ihrer Liebe, den sie Gott schuldig sind, auf sich selbst oder ein anderes Geschöpf lenken. Gott will alles Gute, und verabscheuet alles Böse §. 934. Folglich liebt er alle vernünftige Creaturen dergestalt, daß er will, sie sollen ihn wieder im höchsten Grade lieben, und daß er es verabscheuet und haßt, wenn sie es nicht thun. Folglich ist er, in seiner Liebe zu den Menschen, und andern vernünftigen Geschöpfen, im höchsten Grade eifersüchtig. Doch muß man, von der Bedeutung dieses Worts, alles unvollkommene absondern, was wir in der Eifersucht eines Menschen antreffen, und welches Gott unanständig ist. 3) Die Gütigkeit Gottes gegen alle Geschöpfe heist das göttliche Mitleiden, oder die Erbarmung Gottes, indem er auch diejenigen Geschöpfe liebt, welche elend und unglückselig sind, und zwar dergestalt, daß er ihre Unglückseligkeit aufs kräftigste verabscheuet, weil er alles Böse unendlich haßt §. 934. Alle Sünden, alles Elend, und alle Unvollkommenheiten, welche zu der Unglückseligkeit der Menschen und anderer Geschöpfe

gehören, sind ein Gegenstand des göttlichen Mitleidens. Sein Mitleiden ist allgemein, er erbarmt sich aller elenden und unglückseligen Geschöpfe, und also auch aller Menschen. Er kan kein Vergnügen über ihr Elend, und über ihre Unglückseligkeit, schöpfen, und er freuet sich darüber keinesweges. Sondern sein göttliches Erbarmen besteht zugleich in der möglichsten Geschäftigkeit, um das Elend und die Unglückseligkeit der endlichen Dinge, welche sich in denselben befinden, aufs möglichste zu vermindern, oder ganz zu heben. 4) Weil die Geschöpfe in ihrer Vollkommenheit unendlich von einander verschieden sind, so daß ein iedwedes eine vorzügliche Vollkommenheit besitzt: so liebt Gott nicht, alle endliche Dinge, im gleichen Grade. Sondern er liebt ein iedwedes Geschöpf, welches vor allen übrigen eine vorzügliche Vollkommenheit besitzt, eben um dieser Vollkommenheit willen stärker, als die übrigen. Folglich ist, seine allgemeine Liebe und Gütigkeit gegen alle endliche Dinge, zugleich eine **allgemeine Gewogenheit Gottes**, in so fern er, gegen die vorzüglichen Vollkommenheiten der Creaturen vor einander, nicht gleichgültig seyn kan, sondern in so ferne er eine iedwede Creatur, auch um ihrer vorzüglichen Vollkommenheit willen, besonders und vorzüglich auf eine proportionirte Art liebt. Ein Mensch kan also gewiß versichert seyn, daß er ein Günstling, und gleichsam ein Schooßkind Gottes, werde, wenn er sich vor andern Menschen an Vollkommenheit hervorthut. 5) Alle endliche Dinge sind geringer als Gott, indem sie nicht nur in Absicht auf ihre Vollkommenheit unendlich tief unter Gott erniedriget sind; sondern indem er auch, wie aus dem Folgenden erhellen wird, ihr höchster Oberherr ist. Folglich ist, die Liebe Gottes gegen alle endliche Dinge, die **göttliche Wohlgewogenheit**, indem er, des Bewustseyns ihrer Niedrigkeit ohnerachtet, dennoch ihnen günstig und gewogen ist. Er ist der allergröste Gönner aller Geschöpfe. 6) Kein endliches Ding kan Gott, den geringsten Nutzen, verschaffen. Folglich hat Gott, von seiner unendlichen Gewogenheit

heit gegen alle endliche Dinge in der Welt, keinen Nutzen, und seine Wohlgewogenheit ist daher die Gnade Gottes gegen alle Geschöpfe, und insonderheit gegen diejenigen, welche mit Verstand und Freyheit begabt sind. Man kan auch seine Gütigkeit deswegen eine Gnade nennen, weil keine Creatur, die Wohlthaten Gottes, ihm abverdienen kan, wie wir balde weitläuftiger erweisen wollen. Und da 7) eine sehr starke Liebe die Treue genent wird, wenn sie zugleich beständig und dauerhaft ist, wie z. E. die Liebe eines treuen Freundes; so ist, die göttliche Liebe und Gütigkeit, eine Treue Gottes, oder eine treue Liebe und Freundschaft, in so ferne sie nicht nur so stark ist, als möglich, sondern in so ferne sie auch ewig und unveränderlich in Gott ist. Wir können uns also auf den treuen Gott verlassen, und dürfen nicht besorgen, daß wir, in so ferne wir liebenswürdig sind, die Liebe und Freundschaft Gottes irgends zu einer Zeit verlieren könten. Und endlich 8) ist auch, die Gütigkeit Gottes gegen die Geschöpfe, zugleich eine Betrübniß über ihre Unvollkommenheit, und insonderheit ein Zorn über alle Sünden. Denn Gott haßt unendlich, aus Liebe zu den endlichen Dingen, alle ihre zufälligen Unvollkommenheiten, um sie von denselben aufs möglichste zu befreyen. Dieser vollkommene Haß Gottes erstreckt sich auch über alle Sünden, und ist ein Unwille über dieselben, in so ferne sie als Beleidigungen betrachtet werden. Unterdessen muß von dem Hasse, von der Betrübniß, und von dem Zorne Gottes, alles abgesondert werden, was eine Unvollkommenheit ist, indem sie Thätigkeiten der allervollkommensten Gütigkeit Gottes sind, die er gegen alle seine Geschöpfe hegt.

Die Gerechtigkeit Gottes.

§. 950.

Die meisten machen sich, von der Gerechtigkeit Gottes, einen so fürchterlichen Begrif, daß sie sich vermöge desselben Gott als einen harten, unbarmherzigen, unerbitlichen und

und ſtrengen Richter vorſtellen, welcher ein Wohlgefallen daran findet, ſeine Geſchöpfe zu züchtigen, und zu ſtrafen. Die Vorſtellung der göttlichen Gerechtigkeit erweckt in ihnen nichts anders, als Schreck und bange Furcht, und ſie können gar nicht begreifen, daß Gott eben deswegen um ſo viel gütiger und liebenswürdiger iſt, und um ſo viel mehr Vertrauen von unſerer Seite verdient, ie gerechter er iſt. Wir müſſen uns einen viel beſſern Begrif von der Gerechtigkeit machen, und uns überzeugen, daß ſie der höchſte und vollkommenſte Grad der Gütigkeit ſey. Es iſt noch lange nicht genung, wenn man die Gerechtigkeit, eine Belohnung des Guten und eine Beſtrafung des Böſen, nent: denn das iſt die Würkung der Gerechtigkeit, und nicht das Weſen derſelben. Und wenn manche die Gerechtigkeit, durch die Liebe zum Guten und durch den Haß des Böſen erklären: ſo verwechſelt man ſie mit der Heiligkeit des Willens, aus welcher zwar die Gerechtigkeit entſteht, in welcher aber das Weſen der Gerechtigkeit nicht beſteht. In der Sittenlehre wird das Wort auch etwas anders erklärt, indem man, durch Gerechte, tugendhafte Leute verſteht, in ſo ferne ſie den Geſetzen ein Genügen geleiſtet, und deswegen die gebührende Belohnung verdient haben. Hier nehmen wir das Wort in dem Verſtande, in welchem es z. E. von einem Richter gebraucht wird, und wir verſtehen, durch die Gerechtigkeit, eine proportionirte Gütigkeit gegen Geiſter oder vernünftige Weſen. Die Gütigkeit kan ſich auf alle Arten der Dinge erſtrecken, und man kan eben ſo wohl gegen unvernünftige Thiere ſich gütig verhalten, als gegen vernünftige Weſen. Allein, wer ſagt wol im Ernſt, und im eigentlichen Verſtande, daß man Gerechtigkeit gegen Pferde und Hunde ausübe? Die Gerechtigkeit kan nur, von und unter vernünftig freyen Weſen oder Perſonen, und gegen dieſelbe ausgeübt werden. Daß ſie aber eine Art der Gütigkeit ſey, wird aus unſern folgenden Unterſuchungen klar werden, aus denen erhellen wird, daß ſie entweder eine belohnende oder eine beſtrafende Gerechtigkeit ſey. Die erſte

iſt

ist unleugbar eine Gütigkeit gegen diejenigen Personen, die sie belohnt. Die andere scheint zwar, dem ersten Ansehen nach, keine Gütigkeit zu seyn; allein wer wolte wol sagen, daß ein Fürst gütig wäre, oder daß ein Vater gütig wäre, der gar nicht straft? Entweder die gestrafte Person, oder andere werden, durch wahre Strafen, vollkommener, und es ist also alle Gerechtigkeit eine wahre Gütigkeit. Wo bleibt denn nun das fürchterliche, welches man sich bey derselben vorstelt? Nun kan man sich leicht überzeugen, daß, eine Gütigkeit ohne Gerechtigkeit, eine blinde, läppische, unvernünftige Güte sey, indem sie ihre Wohlthaten, wie eine läppische Mutter, ohne Verdienst und Würdigkeit, und ohne alle Proportion, austheilt. Die Gerechtigkeit aber wird von iederman für die Tugend gehalten, welche einem iedweden das Seinige gibt, was ihm gebührt und zukomt, und welche also einem iedweden zuwäget, was Sein ist. Da nun die einem iedweden gebührenden Wohlthaten diejenigen sind, die seiner Würdigkeit und seinen Verdiensten proportionirt sind; so besteht, die Gerechtigkeit, in einer proportionirten Gütigkeit gegen Personen, und sie ist also ein Grad der Gütigkeit, ohne welchem diese unmöglich ihre höchste Vollkommenheit haben und erlangen kan. Diejenigen Wohlthaten, welche einer Person und der Würdigkeit derselben proportionirt sind, sind zugleich die besten Mittel ihrer höchsten Glückseligkeit. Denn bekomt sie kleinere Wohlthaten, so kan sie dadurch nicht so viel Vollkommenheit erlangen, als ihr möglich ist. Bekomt sie grössere, so ist sie nicht im Stande sie recht zu gebrauchen, denn sie übersteigen ihre Fähigkeit. Folglich sind, die proportionirten Wohlthaten, zugleich der höchsten Weisheit gemäß. Wenn also ein gütiges Wesen seine Gütigkeit, nach den Regeln der Weisheit, bestimt, mäßiget und geschäftig erweist, so theilt es nur proportionirte Wohlthaten aus. Daher hat Leibnitz die Gerechtigkeit vortreflich erklärt, wenn er sagt: sie sey eine nach Weisheit bestimte Gütigkeit. Eine iedwede gütige Mutter ist ungerecht, welche gegen ihre Kinder

der nicht auf eine weise Art gütig ist. Daher lehrt die Erfahrung, daß die Gütigkeit unverständiger und thörichter Leute, obrigkeitlicher Personen und Fürsten, viel mehr Schaden anrichtet als Nutzen schaft, so gar bey denen Leuten, gegen welche sie sich äussert: und das deswegen, weil sie nicht zugleich eine Gerechtigkeit ist.

§. 951.

Die Gerechtigkeit ist unleugbar verschiedener Grade fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Gegen je mehrere Personen sich die Gerechtigkeit äussert, desto grösser ist sie. Folglich versagt, der allergerechtigste, niemanden die Gerechtigkeit. Die allergrösste Gerechtigkeit äussert sich gegen alle endliche Geister, die würklich sind, die grösten und geringsten vernünftigen Wesen haben einen Antheil an derselben. Es ist ein grosser Mangel der Gerechtigkeit, und eine wahre Ungerechtigkeit, wenn ein Richter irgends iemanden, welcher ihn um Gerechtigkeit bittet, dieselbe versagt. 2) Je mehrere Wohlthaten nach Gerechtigkeit ausgetheilt werden, desto grösser ist sie. Wer alle seine Wohlthaten, nicht nur die grösten, sondern auch die kleinsten, nicht nur die kleinsten, sondern auch die grösten, nach Gerechtigkeit austheilt, der ist in dieser Absicht, und in seiner Art der allergerechteste. 3) Je genauer die Proportion zwischen den Wohlthaten und der Würdigkeit derer Personen, denen sie mitgetheilt werden, beobachtet wird, desto grösser ist die Gerechtigkeit: denn, in der Beobachtung dieser Proportion, besteht eben das Wesen der Gerechtigkeit. 4) Je vollkommener diese Proportion erkant wird, folglich je ausführlicher, proportionirter, richtiger, deutlicher, gewisser und lebendiger die Erkentniß dieser Proportion, und die Einsicht in die Beschaffenheit und Grösse der Wohlthaten, und in die Würdigkeit der Personen ist, nach welcher und durch welche die Gerechtigkeit bestimt wird, eben diese und keine andere grössere oder kleinere Wohlthaten, eben dieser und keiner andern Person, zu ertheilen, desto grösser ist die Gerechtigkeit. 5) Je vollkommener,

mener, dauerhafter, beständiger und stärker die Liebe und Neigung, zu der proportionirten Austheilung der Wohlthaten, ist, desto grösser und vollkommener ist die Gerechtigkeit §. 950. 947. Hieraus können vortrefliche Regeln der Verwaltung aller Gerechtigkeit hergeleitet werden, und man kan auch daraus, die Mängel und Fehler der menschlichen Gerechtigkeit, deutlich beurtheilen lernen.

§. 952.

Gott ist im allerhöchsten Grade gütig, und theilt alle seine Wohlthaten nach der genauesten, und in der höchsten Vollkommenheit erkanten, Proportion aus §. 948. Folglich ist Gott nicht nur gerecht §. 950. sondern er ist es auch in dem allerhöchsten und vollkommensten Grade §. 951. 817. Er ist gegen alle endliche Geister in dieser Welt gütig, und zwar weder in einem grössern noch kleinern Grade, als es ein ieder werth ist und verdient. Dieser allerhöchste Grad der göttlichen Gerechtigkeit faßt folgendes in sich. 1) Gott ist gerecht gegen alle endliche Geister in dieser Welt ohne Ausnahm, sie mögen so erhaben oder so niedrig seyn, als sie wollen. Gott versagt niemanden die Gerechtigkeit, alle vernünftigfreyen Creaturen können sich ganz gewiß drauf verlassen, daß ihnen beständig von Seiten Gottes Gerechtigkeit widerfahren sey, in allen gegenwärtigen Augenblicken widerfahre, und in allen folgenden Zeiten widerfahren werde. 2) Gott theilt, alle seine Wohlthaten, den vernünftigen Creaturen auf eine gerechte Art aus, sie mögen so grosse oder so kleine Wohlthaten seyn, als sie wollen. Da nun, alle zufällige Güter und Vollkommenheiten der vernünftigen Creaturen, Wohlthaten Gottes sind §. 948. so hat ein iedwedes vernünftiges Geschöpf in der Welt just so viel zufällige Vollkommenheiten, leibliche und geistliche, zeitliche und ewige u. s. w. als dasselbe werth ist. Gott mißt einem iedweden Menschen sein täglich Brod, seine Gesundheit, sein Leben, und alle seine wahren Güter, nach Gerechtigkeit zu. 3) Gott theilt, allen vernünftigen Geschöpfen, alle Güter nach der genauesten Proportion mit, der-

dergestalt, daß kein Mensch, und kein anderes vernünftiges Wesen, mehr Guts unter irgends einem Scheine des Rechts von Gott erwarten kan, als es würklich besitzt; und es darf auch nicht befürchten, daß es weniger Guts empfange, oder empfangen habe, oder künftig empfangen werde, als es werth ist. Es ist also sehr unvernünftig, wenn ein Mensch so dreist ist, und von Gott mehrere und grössere Wohlthaten erwartet, als er werth ist. Und es ist eben so unvernünftig, wenn er murt, und glaubt, es gehe ihm in dieser Welt nicht so gut, als er es verdient. Diese Unzufriedenheit rührt offenbar aus einer stolzen Eigenliebe her, und sie beschuldiget den gerechtesten Gott einer Ungerechtigkeit. Freylich können wir Menschen in der Erfahrung nicht allemal, die höchste Gerechtigkeit des göttlichen Verhaltens, einsehen, indem es uns ofte scheint, als gehe es manchem Menschen besser oder schlechter, als er es verdient. Allein, alle göttliche Vollkommenheiten sind uns unausforschlich, und wir müssen uns in diesem Falle mit der allgemeinen Ueberzeugung befriedigen, daß Gott gar nicht ungerecht handeln könne. 4) Gott erkent, diese Proportion aller seiner Wohlthaten, mit der gesamten Würdigkeit aller endlichen Geister, aufs vollkommenste, aufs ausführlichste, proportionirteste, richtigste, deutlichste, gewisseste und lebendigste. Und durch diese allervollkommenste Erkentniß wird eben, sein heiligster Wille, beständig bestimt, aufs allergerechteste zu handeln. Gott beurtheilt, die Würdigkeit einer Person, nicht blos in ihren besondern Umständen, sondern in ihrem Verhältnisse gegen die ganze beste Welt. Daher verdiente manchmal ein Mensch vor sich eine Wohlthat, allein das Ganze würde darunter leiden, wenn sie ihm ertheilt würde. Keine sinliche Leidenschaft, kein Irrthum, keine andere unvollkommene Bewegungsursachen können einen Einfluß, in die göttliche Gerechtigkeit, haben. Und 5) ist die Gerechtigkeit Gottes beständig und unveränderlich, in dem höchsten Grade der Vollkommenheit, geschäftig, indem Gott alle Wohlthaten, die er aufs proportionirteste austheilt, ewig und unendlich liebt.

§. 953.

§. 953.

Wir müssen die Gerechtigkeit Gottes noch genauer betrachten, und da sie sich, mit der Austheilung der Belohnungen und Strafen, beschäftiget: so müssen wir erst überhaupt, die Natur einer Belohnung und Strafe, untersuchen. **Ein Lohn**, oder eine Belohnung, ist ein Gut, welches zufällig ist, und keine freye Handlung desjenigen, welcher belohnt wird, und welches einer Person um ihrer rechtmäßigen Handlungen willen ertheilt wird. Es ist unleugbar, daß ein Lohn etwas Guts seyn müsse, weil er widrigenfals eine blosse Scheinbelohnung seyn würde. Und da die Belohnung eine Sache seyn muß, welcher man verlustig gehen kan, und der man blos theilhaftig wird, unter der Bedingung, wenn man rechtmäßig handelt: so ist ein ieder Lohn etwas zufälliges, welches aber keine freye Handlung desjenigen, der belohnt werden soll, seyn muß. Darum soll er eben gewisse freye Handlungen vornehmen, damit er den Lohn empfange. Folglich ist der Lohn etwas, welches mit freyen Handlungen verknüpft wird, damit die Vorhersehung und Erwartung desselben, ein Bewegungsgrund für eine Person sey, diese Handlungen zu thun. Es glauben einige, daß nur ein Oberherr seinen Untergebenen Lohn austheilen könne; allein es wird dieses ohne genungsamen Grund behauptet, und es ist hier nicht nöthig, desselben in der Erklärung der Belohnungen Erwehnung zu thun, weil alle Belohnungen der endlichen Geister, die sie von Gott empfangen, ohnedem von ihm als ihrem Oberherrn herrühren. Es ist unnöthig, diese Erklärung durch ein Beyspiel zu bestätigen, weil dieses ein ieder Leser vor sich thun kan. Auf eine ähnliche Art muß, die **Strafe**, erklärt werden. Sie ist ein zufälliges Uebel, welches keine freye Handlung derjenigen Person ist, die bestraft wird, und welches derselben um ihrer freyen bösen Handlungen, oder um ihrer Sünden willen, zugefügt wird. Es ist ohne Beweis klar, daß die Strafe allemal ein Uebel seyn muß. Ist sie ein blosses Scheinübel, so ist sie auch nur eine Schein-

ſtrafe; und ob ſie gleich ein wahres Uebel iſt, ſo kan und muß ſie zugleich was Guts ſeyn, welches vielen Nutzen haben kan. Die freyen böſen Handlungen einer Perſon ſind dasjenige, was beſtraft wird, und ſie können alſo nicht ſelbſt die Strafe ſeyn. Sondern die Strafe iſt ein anderes zufälliges Uebel, welches nicht ſchlechterdings nothwendig und unvermeidlich ſeyn kan, weil man der Strafe muß entgehen können. Sie iſt alſo ein Uebel, welches mit den Sünden deswegen verbunden wird, damit eine Perſon daſſelbe vorherſehe, es verabſcheue, und dadurch bewogen werde, die Sünden zu unterlaſſen. Es behaupten einige, daß alle Strafen von einem Oberherrn herrühren müſſen. Allein man kan dieſes nicht allgemein mit Grunde behaupten, und da Gott ohnedem der höchſte Oberherr aller endlichen Geiſter iſt; ſo haben wir in der natürlichen Gottesgelahrheit nicht nöthig, dieſen Umſtand weiter auszuführen. Auch hier iſt es unnöthig, daß ich, dieſe Erklärung der Strafen, ausführlich durch ein Beyſpiel erläutere.

§. 954.

Alle Strafen und Belohnungen ſind entweder natürliche, oder willkührliche Strafen und Belohnungen. **Ein natürlicher Lohn** iſt ein ſolcher Lohn, welcher aus der Natur der rechtmäßigen Handlung, und der Perſon welche ſie thut, als eine Würkung, nach der Ordnung der Natur, entſteht. Wenn ein Menſch fleißig, nach den Regeln einer vernünftigen Logik, ſtudirt; ſo erlangt er eine gute Gelehrſamkeit, und die iſt eine natürliche Würkung ſeines Verſtandes und ſeines Studirens, folglich ein natürlicher Lohn ſeines Fleiſſes. **Eine natürliche Strafe**, iſt eine Strafe, welche aus der Natur der Sünde und des Sünders, als eine Würkung, nach der Ordnung der Natur, entſteht. Wer unmäßig ißt und trinkt, der verurſacht ſich Krankheiten, und das geht ſo natürlich zu, daß man es aus der Natur des menſchlichen Körpers zureichend erklären kan. Ob ſolche natürliche Würkungen, und gute und böſe Folgen unſerer freyen Handlungen, in der That

den Namen der Belohnungen und Strafen verdienen, das werde ich gleich in dem Folgenden auszumachen suchen. **Eine willkührliche Belohnung** ist ein solcher Lohn, welcher nicht anders zureichend erkant werden kan, als aus dem Willkühr desjenigen, welcher diesen Lohn ertheilt. Aus der blossen Natur einer rechtmäßigen Handlung, und ihres Urhebers, kan unmöglich erkant werden, warum eben dieser und kein anderer willkührlicher Lohn mit derselben verbunden wird; sondern man muß dabey allemal, auf den freyen Willen desjenigen, sehen, welcher denselben ertheilt. Z. E. wenn iemand dem andern eine Summe Geld zum Lohne gibt. **Eine willkührliche Strafe** ist eine solche Strafe, welche nicht anders zureichend erkant werden kan, als aus dem Willkühr desjenigen, welcher straft. Aus der blossen Natur der Sünde und des Sünders kan unmöglich erkant werden, warum eben diese und keine andere willkührliche Strafe mit der Sünde verbunden wird, sondern man muß dabey allemal, auf den freyen Willen desjenigen sehen, welcher diese Strafe dem Sünder zufügt, z. E. wenn der Diebstal, mit dem Galgen, bestraft wird. **Uebernatürliche Strafen und Belohnungen** müssen, durch ein Wunderwerk, und durch eine übernatürliche Handlung Gottes würklich gemacht, und mit gewissen freyen Handlungen verbunden werden. Als Gott die Aufrührer unter Anführung des Abiram mit Feuer vertilgte, so strafte er durch ein Wunderwerk; und die übernatürlichen Tröstungen, die Gott in dem Herzen der Glaubigen würkt, sind übernatürliche Belohnungen Gottes.

§. 955.

Die belohnende Gerechtigkeit ist diejenige Gerechtigkeit, welche rechtmäßige Handlungen belohnt; oder sie ist die Gerechtigkeit, in so ferne sie die guten freyen Handlungen belohnt. Je mehrere Personen die Gerechtigkeit belohnt, und ie mehrere ihrer Handlungen sie belohnt, ie proportionirter die Belohnungen sind, und ie vollkommener und besser die Neigung und Begierde zur proportionirten

Belohnung des Guten ist, desto grösser und vollkommener ist die belohnende Gerechtigkeit. Da nun alles in der Welt, seine Folgen und Würkungen, hat §. 36. 318. so haben auch, alle freye gute Handlungen der endlichen Geister, unausbleiblich ihre natürlichen Würkungen, welche nicht nur gut sind, sondern auch zufällig §. 134. und also eine Wohlthat Gottes §. 948. Folglich macht sich ein ieder endlicher Geist, durch eine iedwede gute freye Handlung, einer göttlichen Wohlthat würdig, welcher er sonst nicht werth wäre. Da nun Gott seine Wohlthaten, nach Verdienst und Würdigkeit, austheilt §. 952. so belohnt er die guten freyen Handlungen der endlichen Geister, oder er gibt ihnen Wohlthaten, um ihres guten freyen Verhaltens willen §. 953. Er besitzt also eine belohnende Gerechtigkeit, und zwar in einem unendlichen und in dem allervollkommensten Grade §. 817. Folglich 1) belohnt Gott alle endliche Geister, die in dieser Welt würklich sind. Man kan mit Zuversicht sagen, daß kein endlicher Geist so böse seyn könne, daß er, die ganze Zeit seiner Dauer hindurch, gar keine andere freye Handlungen als Sünden thun solte. Gott läst nichts Gutes, in den ärgsten Sündern, unbelohnt. Wenn ein einziger endlicher Geist eine Belohnung verdient hätte, die er von Gott nicht bekäme; so erstreckte sich, die Gütigkeit und Gerechtigkeit Gottes, nicht über alle endliche Geister, und wäre also eingeschrenkt. Ja wenn auch iemand behaupten wolte, daß es endliche Geister gäbe, die gar keine Belohnung verdienten: so wollen wir uns iezt darüber nicht streiten; sondern es ist hier genung, wenn wir behaupten, daß Gott alle endliche Geister belohne, die gutes thun, und zwar in so ferne sie gutes thun. 2) Gott belohnt alle gute freye Handlungen, die grösten so wol als auch die allerkleinsten. Wenn Gott eine einzige gute Handlung nicht belohnte, so müßte er entweder nicht wissen, daß sie geschehen wäre; oder sie müßte natürlicher Weise, keine guten zufälligen Würkungen, hervorbringen; oder Gott müßte, diese gute Würkungen, nicht als eine Wohlthat,

um

um dieser Handlung willen, in der Welt würklich machen. Da nun alles dieses unmöglich ist, so ist offenbar, daß von Gott alle freye gute Handlungen aller Menschen, und aller andern vernünftigen Creaturen, belohnt werden. Dieses ist eine vortrefliche Aufmunterung zum Guten, indem wir gewiß versichert seyn können, daß wir nie umsonst Guts thun. 3) Die Belohnungen Gottes sind allemal den Handlungen, welche belohnt werden, aufs genaueste proportionirt, und die göttlichen Belohnungen sind niemals kleiner oder grösser, als es die Handlungen verdienen. Ein ieder endlicher Geist bekomt seinen beschiedenen, und ihm gebührenden Theil. 4) Die Belohnungen Gottes sind Würkungen seines allervollkommensten Willens, und er theilt seine Belohnungen, nach der allervollkommensten Erkentniß der Würdigkeit der Personen, der Grösse und Beschaffenheit der Belohnungen, und ihrer Proportion mit den freyen guten Handlungen, aus.

§. 956.

Aus dem Begriffe, der unendlichen belohnenden Gerechtigkeit Gottes, kan sehr leicht erwiesen werden, daß die natürlichen guten Würkungen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geschöpfe, welche wir natürliche Belohnungen genent haben §. 954. in der That diesen Namen verdienen. Man würde in der That sehr seichte denken, wenn man geradezu schliessen wolte: weil alle rechtmäßige Handlungen vernünftiger Geschöpfe natürlicher Weise gute Folgen haben, so ist mit ihnen allen eine Belohnung verbunden. Denn eine Belohnung findet nur stat, wenn ein gutthätiges Wesen, mit einer rechtmäßigen Handlung einer andern Person, etwas Guts verbindet, um der Rechtmäßigkeit ihrer Handlung willen. Folglich muß es aus dieser Rechtmäßigkeit einen Bewegungsgrund hernehmen, um dieses Gute mit der Handlung zu verbinden, und dadurch wird dasselbe erst eine Belohnung. Nun ist offenbar, daß, da alle zufällige Güter der Creaturen Wohlthaten Gottes sind §. 948. auch die zufälligen und natürlichen guten Fol-

gen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geschöpfe göttliche Wohlthaten sind, zu deren Ertheilung Gott die Bewegungsgründe, aus allen übrigen Beschaffenheiten dieser Geschöpfe, folglich auch aus der Rechtmäßigkeit ihrer freyen Handlungen, hernimt §. 948. Folglich sind, alle diese güten Folgen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geschöpfe, Belohnungen Gottes, und heissen mit Recht natürliche Belohnungen, welche Gott zunächst durch seine belohnende Gerechtigkeit austheilt §. 955. Manche Gottesgelehrte machen eine grosse Schwierigkeit zu sagen, daß unsere gute Werke von Gott belohnt werden. Allein es ist dieses ein blosser Wortstreit, welcher leicht gehoben werden kan. Erstlich ist unleugbar, daß, da die Gütigkeit Gottes zugleich eine Gnade ist §. 949. und alle Wohlthaten und Belohnungen Gottes von seiner Gütigkeit herrühren: daß, sage ich, alle Belohnungen Gottes ein Gnadenlohn sind. Zum andern, wenn, bey Gott einen Lohn verdienen, so viel heist, als: diejenigen rechtmäßigen Handlungen und guten Werke thun, die Gott aus Gnaden belohnt, und ohne denen Gott niemanden diese Belohnungen ertheilt: so müssen, alle vernünftige Creaturen, ihre Belohnungen bey Gott verdienen. Gott belohnt niemanden ohne Verdienst und Würdigkeit, sonst wäre seine Gütigkeit nicht proportionirt, und sie wäre also keine Gerechtigkeit. Zum dritten, wenn ein verdienter Lohn ein Lohn ist, auf welchen derjenige ein eigentliches Recht hat, der ihn empfängt, und den er also von dem andern mit Gewalt fodern und erpressen kan: so ist es höchst ungereimt zu sagen, daß eine Creatur einen Lohn bey Gott verdienen könne. Kan eine Creatur Gott mit Gewalt wozu zwingen? Folglich ist der göttliche Lohn kein solcher Lohn, dergleichen wir etwa unsern Bedienten geben. Zum vierten versteht man manchmal, durch einen verdienten Lohn, einen solchen Lohn, dessen Beschaffenheit und Grösse verabredet, und durch einen eigentlichen Vertrag oder Contract bestimt worden, z. E. der Lohn der Handwerksleute. Und auch nach dieser Erklärung ist

es

es unmöglich, daß eine Creatur bey Gott einen Lohn verdienen könne.

§. 957.

Die belohnende Gerechtigkeit Gottes macht uns Menschen in unserer Erkentniß gar keine Schwierigkeit, weil die Belohnung des Guten offenbar, mit der Gütigkeit des allervollkommensten Dinges, bestehen kan. Allein wenn man behauptet, daß Gott auch Strafen austheile; so entstehen daraus viele Widersprüche in unserer Erkentniß, indem sich manche Gott entweder als einen harten, grimmigen und rachsüchtigen Oberherrn vorstellen, oder auf die andere Ausschweifung gerathen, und nicht einsehen können, wie die Strafgerechtigkeit mit der Güte Gottes bestehen könne. Wir wollen diese Sache, nach unserm besten Gewissen, aus einander setzen, und nicht nur, aus seiner allervollkommensten Gütigkeit, zeigen, daß er alle Sünder zu strafen bereitwillig sey, sondern daß er auch in der That alle würkliche Sünden in dieser Welt strafe. Alle freye unrechtmäßige Handlungen sind **Sünden**, und ein **Sünder** ist derjenige, welcher sündiget, oder in welchem moralische Uebel und Unvollkommenheiten angetroffen werden. Wir wollen es der practischen Weltweisheit überlassen, diese Begriffe weitläuftiger zu untersuchen und aufzuklären, und wollen nur noch bemerken, daß ein **Unschuldiger** derjenige genent wird, welcher eine gewisse Sünde nicht begangen hat, oder in welchem einige moralische Uebel nicht angetroffen werden. Wer ganz unschuldig ist, in dem ist gar kein moralisch Uebel. Allein es kan iemand ein Sünder und ein Unschuldiger zugleich seyn in verschiedener Absicht, und da wird ein iedweder in Absicht aller derjenigen Sünden unschuldig genent, die er weder begangen hat, noch begeht, und an denen er keinen moralischen Antheil genommen. Nun kan ein Sünder sonst sehr viele und grosse Vollkommenheiten besitzen, und wenn man also alles in allen rechnet, so kan ein Sünder vollkommener seyn, als mancher Unschuldiger. Allein, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich ist,

so ist der Unschuldige nothwendig vollkommener, als der Sünder. Folglich liebt Gott, um seiner proportionirtesten Gütigkeit willen, den Unschuldigen stärker als den Sünder, und will ihm mehrere und grössere Wohlthaten erweisen, als dem Sünder §. 948. Folglich will Gott dem Sünder, um seiner Sünden willen, einige Wohlthaten nicht zufliessen lassen, und er begehrt sie also nicht in Absicht des Sünders. Was Gott nicht begehrt, das verabscheuet er, weil keine Gleichgültigkeit in ihm stat finden kan §. 923. Folglich verabscheuet Gott einige Wohlthaten, nicht an sich betrachtet, sondern in Absicht des Sünders, oder er verabscheuet ihre Ertheilung, in so ferne sie dem Sünder geschieht. Was Gott verabscheuet, dessen Gegentheil begehrt er §. 662. Folglich will Gott, das Gegentheil einiger Wohlthaten, in Absicht des Sünders. Das Gegentheil dieser Wohlthaten muß ein zufälliges Uebel seyn, weil es sich auf die Sünde und also auf eine freye Handlung beziehet. Folglich will Gott, daß in einem Sünder, um der Sünden willen, zufällige Uebel würklich werden. Da nun dergleichen Uebel Strafen sind §. 953. so will Gott die Sünden aller Sünder strafen; oder Gottes Wille ist geneigt, alle Sünder um aller ihrer Sünden willen zu strafen. Doch Gott ist nicht nur geneigt zu strafen, sondern er straft auch würklich alle Sünden, welche in dieser Welt geschehen. Denn diese Sünden haben insgesamt ihre natürliche Würkungen §. 36. 318. welche böse sind, weil aus einer bösen Quelle nur böse Folgen entstehen können §. 133. Nun kan in der Welt, ohne Gottes freyen Willen, nichts würklich werden §. 939. Folglich will Gott, daß aus allen Sünden zufällige Uebel entstehen, und zwar will er dieses, weil er die Sünden als was böses und unrechtmäßiges erkent, indem er seine Bewegungsgründe, aus allen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, hernimt. Folglich sind, diese natürlichen bösen Würkungen aller Sünden in der Welt, natürliche Strafen, die unausbleiblich sind, und von Gott herrühren. Und folglich straft Gott würklich alle Sünden.

Es

Es würde ein sehr seichter Gedanke seyn, wenn man sagen wolte: alle Sünden haben natürlicher weise böse Folgen, und werden also natürlich gestraft §. 954. Denn eine solche Folge kan nicht eher den Namen einer Strafe verdienen, bis man nicht erwiesen hat, daß ein vernünftig freyes Wesen vorhanden sey, welches, diesen Zusammenhang zwischen diesen Folgen und den Sünden, auf eine freye Art würkt, und zwar deswegen, weil es den Bewegungsgrund dazu aus der Unrechtmäßigkeit der Sünde hernimt, und das ist es eben, was wir ietzo von Gott erwiesen haben. Folglich gibt es natürliche Strafen aller Sünden, welche zugleich göttliche Strafen sind; oder es ist keine natürliche Strafe möglich, welche nicht zugleich eine göttliche Strafe ist.

§. 958.

Gott hat nicht nur die Bereitwilligkeit, alle Sünden aller Sünder zu strafen, sondern er straft auch würklich die Sünden aller Sünder in dieser Welt, und zwar deswegen, weil er auf eine proportionirte Art gütig ist §. 957. folglich weil er gerecht ist; denn die proportionirte Gütigkeit gegen Geister ist Gerechtigkeit §. 950. Gott besitzt demnach eine solche Gerechtigkeit, vermöge welcher er straft, und folglich komt ihm auch die Strafgerechtigkeit zu, und zwar im allerhöchsten und vollkommensten Grade §. 952. 817. Und dieser höchste Grad der göttlichen Strafgerechtigkeit begreift, folgende Stücke, in sich. 1) Gott straft alle Sünder ohne Ausnahme: denn ie mehr Sünder bestraft werden, desto grösser ist die Strafgerechtigkeit. Kein Sünder kan, den göttlichen Strafen, entgehen. Und dieses solte billig bey allen Sündern einen schreckenden Eindruck machen, indem ein iedweder versichert seyn kan, daß er unmöglich den göttlichen Strafen, auf eine der gesunden Vernunft bekante Art, entgehen kan. 2) Gott straft alle Sünden aller Sünder ohne Ausnahme, von der gröbsten an, bis auf die allerkleinste: denn ie mehrere Sünden die Strafgerechtigkeit bestraft, desto grösser ist sie. Es kan

keine Sünde so klein in unsern Augen seyn, und so heimlich geschehen, welche nicht dem allwissenden Gotte bekant ist, von seinem allerheiligsten Willen verabscheuet, und von seiner Strafgerechtigkeit bestraft wird. Dieses bestätiget auch die Erfahrung und Vernunft dadurch, weil alle Sünden ihre unausbleiblichen natürlichen Strafen haben. 3) Alle Strafen Gottes sind denen Sünden aufs allergenaueste proportionirt, indem keine göttliche Strafe grösser oder kleiner ist, als der Sünder durch seine Sünde verdient hat. Gleichwie es eine Thorheit und Beschimpfung Gottes ist, wenn man befürchtet, Gott werde iemanden härter strafen, als er es verdient; also ist es eben so unvernünftig, wenn ein Sünder sich damit schmeicheln wolte, daß er eine gelindere Strafe von Gott empfangen werde, als seine Thaten werth sind. 4) Die Strafen Gottes sind Würkungen seines allervollkommensten Willens, und er theilt sie, vermöge seiner allervollkommensten Einsicht in die Strafbarkeit der Sünden und des Sünders, und in die Proportion der Strafen mit denselben, aus. Kein sinlicher Bewegungsgrund, keine sinliche Leidenschaft, keine sündliche Begierde reißt ihn zur Bestrafung der Sünder. Sondern er straft, weil sein allerheiligster Wille alle Sünden, auf die allervollkommenste Art, haßt, und verabscheuet §. 934. und weil er, aus unendlicher Güte gegen die Menschen, und gegen andere endliche Geister, über alle ihre Sünden auf eine ihm anständige Art zornig ist §. 949. Man nent die Strafgerechtigkeit Gottes auch die **rächende Gerechtigkeit Gottes**, und die Strafen Gottes werden auch eine Rache genent, und zwar alsdenn, wenn durch sie der Schaden wieder ersetzt und gut gemacht wird, welcher durch die Sünden, in andern Creaturen, und in dem Sünder selbst, verursacht worden, und wenn Gott z. E. einen Menschen unter andern deswegen straft, weil er andere Menschen beleidiget hat. Wenn man die Rache so erklärt, so enthält sie nichts, welches der Heiligkeit Gottes zuwider wäre.

§. 959.

§. 959.

Es haben einige die Strafgerechtigkeit Gottes geleugnet, wie unter andern in den neuern Zeiten der bekante Dippel gethan hat. Nun geht es uns hier nichts an, zu untersuchen, wie dieser Irrthum, dem Lehrgebäude mancher Gottesgelehrten, widerspricht. Sondern wir wollen hier nur einige Einwürfe wider die Strafgerechtigkeit Gottes beantworten, die uns Gelegenheit geben, diese göttliche Vollkommenheit in ein noch grösseres Licht zu setzen. Erstlich sagt man: Gott sey die Liebe, und im allerhöchsten Grade gütig. Nun könne, die Begierde zu strafen, mit der Liebe nicht bestehen, folglich könne Gott keine Strafgerechtigkeit haben. Allein aus unserer Betrachtung erhellet gerade das Gegentheil, indem wir gezeigt haben, daß Gott nicht im höchsten Grade gütig seyn könte, wenn er die Sünder nicht strafte. Freylich machen es die Menschen mehrentheils so, daß sie diejenigen hassen, welche sie strafen, und daß sie nicht eher strafen, bis sie über den andern zornig geworden. So solte es aber nicht seyn. Eltern handeln allemal unvernünftig, wenn sie ihre Kinder im Zorn strafen. Gott straft aus Haß gegen die Sünde, und aus Liebe zum Sünder. Folglich sind, alle seine Strafen, wahre väterliche Züchtigungen. Zum andern schliest man so: wer nicht beleidiget werden kan, der kan auch nicht strafen, nun kan Gott nicht beleidiget werden, also kan er auch nicht strafen. Allein beyde Vordersätze sind falsch. Ein Oberherr straft mit Recht manche Verbrechen, wodurch er selbst nicht beleidiget worden. Und wenn man zweifelt, ob Gott durch die Sünden beleidiget werde, so geschieht dieses blos, um der Zweydeutigkeit des Worts beleidigen willen. Freylich kan Gott nicht in dem Verstande beleidiget werden, als wenn, durch die Sünden der Creaturen, ihm ein innerlicher Schaden zugefügt würde, oder ein Verlust seiner innerlichen Vollkommenheiten: denn das ist schlechterdings unmöglich. Allein in der Sittenlehre wird erwiesen, daß alle Sünden Verletzungen der Ehre Gottes

sind.

sind. Da nun, die Ehre Gottes, eine seiner äusserlichen Vollkommenheiten ist: so wird durch alle Sünden diese Vollkommenheit vermindert, und Gott also beleidiget. In der Sittenlehre wird, dieser Gedanke, viel deutlicher aus einander gesetzt. Zum dritten sagt man: alle Strafen sind ein Uebel. Da nun Gott alles Böse verabscheuet, so kan er unmöglich strafen wollen. Freylich begehrt Gott die Strafen nicht, in so ferne sie was böses sind, er hat an denselben kein Wohlgefallen, und er vergnügt sich nicht darüber, daß er durch Strafen den Sündern wehe thut. Folglich straft er nicht auf eine rachgierige oder rachsüchtige Art, als wenn er sich, über die Unvollkommenheit der gestraften Sünder, freuen könte. Wenn also Gott straft, so kan man sagen, er thue es mit Widerwillen und ungerne. Allein, wie läst es sich nun begreifen, daß Gott demohnerachtet strafe? Diese Sache verdient eine genauere Untersuchung.

§. 960.

Alle göttliche Strafen aller Sünden in dieser Welt sind Begebenheiten, welche in der Welt würklich sind, und sie müssen also als einzelne durchgängig bestimte Dinge, die endlich sind, beurtheilet werden, und sie sind also gut und böse zugleich §. 141. 199. 250. 306. Folglich kan man, alle Begebenheiten in der Welt, mithin auch alle Sünden und Strafen derselben, auf eine dreyfache Art betrachten. Einmal, in so ferne sie gut sind, es mag nun diese Güte in den nothwendigen, oder physischen, oder moralischen Vollkommenheiten bestehen, oder in allen dreyen zugleich; kurz in so ferne sie, etwas reelles, sind. Der Inbegrif aller Realitäten einer Begebenheit der Welt, und folglich auch einer Sünde und Strafe derselben, wird **das entfernte Materiale** einer Begebenheit, und insonderheit einer solchen, welche böse ist, genent. Weil es schlechterdings unmöglich ist, daß eine böse Begebenheit durch und durch böse seyn könte §. 131. so haben, alle böse Begebenheiten in der Welt, alle Sünden und Strafen, ein solches Materiale; und wenn man sie, in dieser Absicht, materialiter betrachtet,

so

so sondert man in Gedanken alles böse und unvollkommene von ihnen ab, und man kan sich dieselben alsdenn nicht anders, als was Guts, vorstellen. Zum andern, in so ferne sie böse sind, man mag nun dahin ihre nothwendigen, oder physischen, oder moralischen Unvollkommenheiten rechnen, oder alle dreye zugleich; kurz in so ferne sie, etwas verneinendes, sind. Der Inbegrif aller Verneinungen einer Begebenheit der Welt, und folglich auch einer Sünde und Strafe, wird das Formale einer Begebenheit, und insonderheit einer solchen, die böse ist, genent. Alle böse Begebenheiten, alle Sünden und Strafen, haben dieses Formale, weil sie sonst gar nichts böses wären; und wenn man sie formaliter betrachtet, so sondert man in Gedanken, alle ihre Realitäten, von ihren Verneinungen ab, und betrachtet die letzten allein, folglich sind sie in dieser Absicht was böses und nichts gutes. Drittens kan man auch, in allen Begebenheiten der Welt, ihre durchgängige Bestimmung betrachten, und die nennen die Gelehrten das nächste Materiale der Begebenheit, welches demnach alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten derselben ohne Ausnahme in sich begreift, und also zugleich das entfernte Materiale und Formale. Mithin sind in dieser Betrachtung alle Begebenheiten, alle Sünden und Strafen, gut und böse zugleich. Folglich ist es überflüßig, diese Begebenheiten anders zu beurtheilen, als in den beyden ersten Absichten. Da nun Gott alles Gute liebt und will, wo er es findet, und alles Böse haßt und verabscheuet, es mag auch angetroffen werden, wo es will §. 934. so liebt Gott alle Begebenheiten der Welt, alle Sünden und Strafen, wenn sie materialiter genommen werden; er haßt und verabscheuet sie aber, wenn sie formaliter betrachtet werden, oder in so ferne sie was böses sind. Folglich will Gott, durch seine Strafgerechtigkeit, niemals das Formale der Strafen. Die Strafen, in so ferne sie was böses sind, mißfallen Gott, und er verabscheuet sie. Allein, weil sie zugleich was guts sind, indem es, der vollkommensten Proportion

der

der göttlichen Wohlthaten mit der Würdigkeit der Personen, zuwider wäre, wenn auch nur eine einzige Sünde nicht gestraft würde §. 957. indem die ganze Ordnung der Natur aufgehoben werden müßte, wenn eine Sünde nicht natürlich gestraft würde §. 954. indem durch die Strafe, der Sünder oder andere an seinem Beyspiele, gebessert werden, und die Wiederholung der Sünde verhütet wird; indem der Schade, den die Sünde verursacht, vergütet wird, und indem sonst viele gute Würkungen, aus der Bestrafung der Sünden, entstehen können, nachdem die besondern Umstände derselben es mit sich bringen: so ist es, der Heiligkeit und Güte des göttlichen Willens, vollkommen gemäß, daß er um dieser Ursachen willen, die Strafen der Sünden, begehrt. Es ist ja ohnedem unmöglich, daß Gott irgends etwas auſſer sich begehren solte, was ganz gut wäre. Folglich kan Gott nur etwas auſſer sich wollen, weil es mehr gut als böse ist; und wenn wir, die Zulassung des Bösen in der Welt, werden untersucht haben; so werden wir überzeugt werden, daß alle göttliche Strafen Begebenheiten sind, welche mehr gut als böse sind, und ohne welchen diese Welt nicht die beste seyn könte. Aus dem Anfange dieses Absatzes läst sich zugleich beurtheilen, was man von einer gewöhnlichen Eintheilung der Belohnungen und Strafen, in bejahende oder positive und in verneinende, zu halten habe. Durch eine bejahende Belohnung versteht man die Ertheilung eines Guts, welches die Person noch nicht gehabt hat, die belohnt wird; und durch eine verneinende, die Befreyung von einem Uebel, welches die Person gehabt hat, oder welches ihr bevorsteht; z. E. wenn ein Landesherr einem Unterthan ein Geschenk im Gelde gibt, so ist es eine positive Belohnung, und wenn er ihn von einem beschwerlichen Dienste befreyet, so ist dieses eine verneinende Belohnung. Eine verneinende Strafe wird genent, wenn man einer Person etwas Guts zur Strafe entzieht, z. E. wenn iemand von einem Amte blos abgesetzt wird; und eine bejahende Strafe ist, wenn man

ieman-

iemanden zur Strafe ein Uebel zufügt, welches er noch nicht gehabt hat, z. E. Gefängniß. Wenn man von diesen Sachen nicht nach der grösten philosophischen Strenge handelt, so können diese Eintheilungen stat finden. Allein, wenn man diese Sache recht genau untersucht, so kan keine Belohnung, in so ferne sie eine Belohnung seyn soll, etwas verneinendes seyn, denn sie ist etwas Guts und Reelles; und keine Strafe formaliter betrachtet kan etwas Positives und Reelles seyn, denn sie ist etwas Böses und Verneinendes.

§. 961.

Bey der Gerechtigkeit Gottes ist, noch eine wichtige Frage, auszumachen: ob es nemlich, auch willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes, gebe? Wir müssen diese Frage hier blos als Weltweise beantworten, und es den Gottesgelehrten zu entscheiden überlassen, ob aus der heiligen Schrift erwiesen werden könne, daß es dergleichen Strafen und Belohnungen Gottes gebe? So viel ist gewiß, daß, wenn Gott willkührlich belohnt, er dieses durch seine belohnende Gerechtigkeit thue; und wenn er willkührlich straft, er dieses durch seine Strafgerechtigkeit thue §. 955. 958. Es komt also hier lediglich, auf die Frage, an: ob aus der blossen Vernunft, entweder aus der Erfahrung oder a priore, erwiesen werden könne, daß würklich in dieser Welt, willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes, vorhanden sind? Und da müssen wir folgendes bemerken. 1) Wenn man, durch willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes, solche versteht, die von seinem freyen Willen herrühren; so ist es unumstöslich gewiß, daß, alle natürlichen Belohnungen und Strafen, zugleich willkührliche göttliche Belohnungen und Strafen sind. Denn die Würklichkeit der ganzen Welt, der Naturen der Dinge, und ihrer mannigfaltigen Ordnungen, rührt von dem freyen Willen Gottes her. Folglich erfolgen, alle natürliche Belohnungen und Strafen, nach dem Willen Gottes, und wenn Gott nicht gewolt hätte, so würden sie nicht erfolgen §. 954.

Wenn

Wenn also ein Weltweiser, die willkührlichen Belohnungen und Strafen Gottes, nach dieser Erklärung leugnen wolte, so würde er gröblich irren. 2) Es ist unleugbar, daß die Menschen einander dergestalt willkührlich belohnen und strafen, daß diese Belohnungen und Strafen nicht durch die Natur derjenigen, die sie empfangen, und durch die Natur ihrer freyen Handlungen, als durch würkende Ursachen, gewürkt werden. Nun kan nichts in der Welt, ohne dem freyen Willen Gottes, würklich werden. Folglich sind, alle willkührlichen menschlichen Belohnungen und Strafen, zugleich göttliche willkührliche Belohnungen und Strafen im strengsten Verstande §. 954. In so weit diese menschlichen Belohnungen und Strafen gerecht sind, in so weit billiget sie Gott, und in so weit sind sie offenbar seiner höchsten Gerechtigkeit gemäß. Daher wird in der heiligen Schrift, alle rechtmäßige Obrigkeit, als die Stathalterin Gottes vorgestelt. In so weit aber dieselben ungerecht und unvernünftig sind, in so weit läst sie Gott zu, wie aus dem Folgenden erhellen wird, und er thut dieses freylich aus Ursachen, die uns überhaupt unausforschlich sind, und die uns in besondern Fällen, wenigstens in diesem Leben, ganz unbekant bleiben. 3) Eben so unleugbar ist es, daß alle übernatürliche Belohnungen und Strafen, und diejenigen, welche durch ein Wunderwerk würklich gemacht, und mit manchen freyen Handlungen der endlichen Geister verknüpft werden, willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes sind. Denn da sie unmöglich, von der Natur der endlichen Geister selbst, herrühren können, sondern lediglich von Gott und seinem freyen Willen abstammen §. 864. 939. so sind es göttliche willkührliche Belohnungen und Strafen §. 954. Allein das ist eine andere Frage: ob ein Weltweiser, aus der blossen Vernunft, von der Würklichkeit dieser willkührlichen Belohnungen und Strafen Gottes, überzeugt seyn könne? Und das muß man verneinen, denn aus der blossen Vernunft läst sich nichts weiter erweisen, als die innerliche Möglichkeit solcher Strafen und Belohnungen

Got-

Gottes §. 415. und ihre hypothetische Möglichkeit, in Absicht auf die Allmacht Gottes §. 883. Folglich fodert man von einem Weltweisen mit Unrecht, daß er die Würklichkeit dieser willkührlichen Strafen und Belohnungen Gottes behaupte, ob er gleich unrecht handeln würde, wenn er sie schlechterdings leugnete. Ja wenn auch iemand ein Naturalist seyn, und die Würklichkeit der übernatürlichen Strafen und Belohnungen leugnen wolte; so würde er zwar irren, allein man würde ihn nicht beschuldigen können, daß er alle willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes leugne. Denn es gibt willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes, die nicht übernatürlich sind, wie aus den beyden vorhergehenden Betrachtungen dieses Absatzes erhellet. Und noch viel weniger kan iemand der Naturalisterey beschuldiget werden, wenn er diese oder jene göttliche Belohnung und Strafe, die in der heiligen Schrift dafür ausgegeben wird, nicht blos deswegen für übernatürlich hält, weil sie in der übernatürlichen Offenbarung Gottes verheissen und angedrohet worden ist. 4) Nun kan man noch fragen: ob es solche willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes gebe, welche nicht natürlich, auch nicht menschlich, und auch nicht übernatürlich sind? Und hieher gehört die berühmte Untersuchung, ob die Glücks- und Unglücksfälle in der Welt, Strafen und Belohnungen Gottes, sind? Nemlich durch das **Glück** versteht man, den Zusammenfluß der Ursachen in der Welt ausser den vernünftigen Creaturen, wodurch in diesen solche Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten gewürkt werden, die nicht moralisch sind. Werden Vollkommenheiten dadurch gewürkt, so heist es **das gute Glück**, werden aber dadurch Unvollkommenheiten gewürkt, so heist es **Unglück**. Die Würkungen des guten Glücks sind **glückliche**, und des Unglücks **unglückliche Zufälle**, oder Begebenheiten. Aus dieser kurzen Erklärung ist klar, daß, wenn die glücklichen Zufälle Belohnungen, und die unglücklichen Strafen sind; sie dennoch keine natürlichen Würkungen der freyen Handlungen der

Creaturen sind, und es können also keine natürlichen Strafen und Belohnungen seyn. Eben so wenig sind sie übernatürliche und menschliche Strafen und Belohnungen §. 954. Da sie aber von dem freyen Willen Gottes, wie alle Begebenheiten in der Welt, abhangen: so müßte sie Gott willkührlich, mit dem freyen Verhalten der endlichen Geister, verknüpfen, und es wären also allerdings willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes. Ich habe diese wichtige Materie, in meinen **Gedanken vom Glück und Unglück**, weitläuftig abgehandelt, und ich will also hier kein Wort mehr von derselben sagen.

§. 962.

Wenn die Gerechtigkeit ihre höchste Vollkommenheit erreichen soll, so muß sie mit Langmuth, mit Unpartheylichkeit, und mit Billigkeit verbunden seyn. Die göttliche Gerechtigkeit ist, mit allen diesen Vollkommenheiten, im höchsten Grade ausgeziert. Was die erste betrift, die **Langmuth**, so wird sie auch die Geduld des Richters genent, wenn man sagt, er trage Geduld mit einem Sünder. Und sie besteht in der Gerechtigkeit, in so ferne sie die Strafen nur alsdenn ergehen läst, wenn sich die beste Gelegenheit zu strafen ereignet. Z. E. eine Strafe bringet ofte nur alsdenn die gehörige Würkung hervor, wenn sie zu rechter gelegener Zeit, und an den gehörigen Orten, verhängt und vollzogen wird. Wir sehen daher aus der Erfahrung, daß manche Eltern ihre Kinder ofte strafen; allein weil sie es niemals bey der besten Gelegenheit thun, so werden ihre Kinder dadurch so wenig gebessert, daß dieselben dadurch nur noch verstockter gemacht werden. Man macht sich von der Langmuth manchmal den falschen Begrif, als wenn sie allemal die Strafe aufschieben müßte. Allein die Erfahrung lehrt, daß es manchmal die beste Zeit zu strafen ist, wenn die Strafe ohne Verzögerung auf die Sünde folgt, manchmal aber ist es besser, wenn man sie aufschiebt. Ein Mensch, welcher im Zorne und in der ersten Hitze desselben straft, kan nicht langmüthig seyn, weil es ihm alsdenn unmög-

möglich fält, alle Umstände recht zu überlegen. Da es nun offenbar ist, daß eine Strafe, welche zu der gelegensten Zeit, und überhaupt bey der besten Gelegenheit, dem Sünder zugefügt wird, besser ist, als eine Strafe, welche zu ungelegener Zeit, und in schlechten Umständen würklich gemacht wird, indem jene nothwendig mehr Nutzen schaft als diese: so ist es ein Fehler der Strafgerechtigkeit, wenn sie nicht langmüthig ist. Gott weis, vermöge seiner Allwissenheit, die allerbesten Gelegenheiten aller seiner Strafen, aufs lebendigste §. 921. er begehrt sie aufs proportionirteste §. 932. und er ist also im höchsten Grade langmüthig. Die Gerechtigkeit ist eine, durch Weisheit gemäßigte, Gütigkeit. Wenn also Gott straft, so straft er aus Güte, und seine Strafen sind die besten Mittel, die Sünden und ihre Folgen aufs möglichste zu hindern. Nun könten sie nicht die besten Mittel zu diesem Zwecke seyn wenn sie nicht der Zeit, dem Orte und allen übrigen Umständen, im höchsten Grade gemäß wären. Wer nicht langmüthig ist, der überlegt nicht klüglich alle Umstände und Gelegenheiten der Strafen. Da nun Gott niemals unweise handeln kan, so ist auch seine Langmuth unendlich. Unterdessen muß es allemal seiner höchsten Weisheit lediglich anheim gestelt werden, wie geschwind oder langsam er strafen will, indem kein menschlicher Verstand dasselbe beurtheilen kan. Mancher Dieb wird gleich bey dem ersten Diebstale ertapt, und empfängt seine Strafe für diese besondere Sünde. Mancher empfängt sie erst nach unzähligen Diebstälen, und mancher wird in diesem Leben gar nicht unter den Menschen, seiner Dieberey wegen, gestraft. Wer kan hier, die Wege Gottes, erforschen? Genung, wir wissen überhaupt, daß Gott allemal bey der besten Gelegenheit strafe, und das muß uns zu unserer Beruhigung genung seyn. Es haben manche angenommen: daß Gott die Langsamkeit der Strafen, durch die Grösse derselben, ersetze, oder daß er um so viel härter strafe, ie länger er die Strafe aufschiebt. Allein es kan dieses, einen abscheulichen Verstand, haben. Würde

nicht ein ieder Sünder es mit Recht lieber sehen, daß er geschwind mit einer kleinern Strafe durchkomme, als daß er lange warten müsse, um desto härter gestraft zu werden? Allein, so viel kan man mit Recht behaupten, daß Gott nach seiner Weisheit manche besondere Strafen aufschiebe, weil er vorhersieht, daß der Sünder in der Sünde unterdessen fortfahren, seine Schuld häufen, und alsdenn eine grössere Strafe verdienen werde. Und da kan ein Fall möglich seyn, in welchem es gütiger ist, wenn viele Sünden auf einmal proportionirt gestraft werden. Doch ist es allemal besser, wenn ein Mensch sich bescheidet, in die Maaßregeln der göttlichen Strafgerechtigkeit gar nicht eindringen zu wollen, die er bey der Bestrafung der Sünden in besondern Fällen beobachtet.

§. 963.

Da die Unpartheylichkeit, das Gegentheil von der Partheylichkeit ist; so können wir uns von jener am leichtesten einen richtigen Begrif machen, wenn wir diese vorher erklären. Nemlich die Partheylichkeit besteht in der Neigung, oder Fertigkeit, aus sinlichen Bewegungsgründen, die noch dazu falsch sind, etwas zu entscheiden, oder ein Endurtheil darüber zu fällen. Wenn die Frage ist, ob etwas wahr oder falsch, gut oder böse, recht oder unrecht sey, kurz, so ofte wir urtheilen sollen, welches unter zwey einander widersprechenden Urtheilen wahr sey; so sollen wir diese Frage entscheiden. Wenn wir uns nun entschliessen, unsere Entscheidung zu geben, und zwar durch solche Bewegungsgründe, welche nicht die richtigen Entscheidungsgründe sind, und noch dazu aus unsern sinlichen Leidenschaften, Neigungen u. s. w. hergenommen sind; so urtheilen wir partheyisch oder nach Partheylichkeit. Z. E. wenn ein Kunstrichter ein Buch lobt, weil sein vornehmer Gönner dasselbe geschrieben hat, so lobt er dasselbe partheyisch: denn ein Buch ist deswegen nicht gut, weil es ein vornehmer Mann geschrieben, und der Kunstrichter wird ohne Zweifel durch Schmeicheley zu einem solchen Urtheile verleitet.

leitet. Eben so ist es eine Partheylichkeit, wenn ein Richter einer Parthey recht gibt, weil er mit ihr verwand ist, weil sie mächtig ist, weil er Geschenke von ihr bekommen hat u. s. w. Das ist keine Partheylichkeit zu nennen, wenn man überhaupt etwas nach falschen Gründen entscheidet, z. E. wenn ein Richter einem Gesetze einen irrigen Verstand zuschreibt, und vermöge desselben einen Rechtshandel unrichtig entscheidet. Ja ein partheyisches Urtheil ist nicht allemal falsch, weil ein Schluß, welcher falsche Vordersätze hat, einen wahren Schlußsatz haben kan. Ein Buch, welches partheyisch gelobt wird, kan in der That gut seyn. Die **Unpartheylichkeit** besteht also in der Abneigung, eine Sache nach falschen sinlichen Bewegungsgründen zu entscheiden. Ein Richter ist unpartheyisch, wenn er die Rechtshändel nach solchen Gründen entscheidet, welche überhaupt die rechten Entscheidungsgründe sind, z. E. nach den Gesetzen, und wenn er dabey weder seinen sinlichen Leidenschaften, noch andern sinlichen Neigungen Gehör gibt, und solte er auch gleich irren. Ein unpartheyisches Urtheil kan ebenfals falsch seyn. Eben so urtheilt ein Kunstrichter unpartheyisch von einem gelehrten Buche, wenn er es nach den Regeln der Vernunftlehre beurtheilt, denn das sind die rechten Beurtheilungsgründe solcher Schriften. Nun sind in Gott eben so wenig sinliche Bewegungsgründe, als falsche Vorstellungen möglich §. 893. 899. Folglich ist es schlechterdings unmöglich, daß er partheyisch seyn könte. Und da sein allerheiligster Wille, alle Unvollkommenheiten, unendlich verabscheuet §. 944. so verabscheuet er unendlich, alle Entscheidungen nach falschen sinlichen Bewegungsgründen, und er ist also im höchsten Grade unpartheyisch. Folglich beweist er auch allemal, in der Verwaltung seiner allerhöchsten Gerechtigkeit, die allervollkommenste Unpartheylichkeit. Er theilt, alle seine Belohnungen und Strafen, nach dem wahren Verdienste der Personen aus, sie mögen jung oder alt, vornehm oder gering, Christen oder Heyden seyn u. s. w. Und das druckt die heilige

Schrift so aus; bey Gott ist kein Ansehen der Person, sondern unter allerley Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm. Ein menschlicher Richter mag noch so unpartheyisch seyn, er ist nur gar zu ofte, den Schwachheiten der menschlichen Natur, auf seinem Richterstule unterworfen. Er fürchtet sich, dem vornehmen, mächtigen und ihm sonst angenehmen Verbrecher, unrecht zu sprechen. Und der arme, unangesehene, geringe muß es sich gefallen lassen, daß er sein Recht verliehrt. Kein Mensch hat dieses bey Gott zu befürchten, indem er gewiß seyn kan, daß kein Umstand den Richterspruch Gottes über ihn bestimt, welcher seiner Natur nach gar keinen Einfluß, in die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit seines Verhaltens, haben kan.

§. 964.

Das Wort Billigkeit hat, in den practischen Wissenschaften, verschiedene Bedeutungen bekommen. Man sagt z. E. daß derjenige Mensch billig mit iemanden verfahre, welcher ein Verhalten unterläst, welches er zwar nach den Regeln des strengsten Rechts vornehmen könte, welches aber den innerlichen Pflichten der Menschenliebe und Großmuth zuwider ist. Allein wir reden hier von der Billigkeit eines Richters, und welche sich in der Verwaltung der Gerechtigkeit geschäftig erweist, und da versteht man durch die Billigkeit eine unpartheyische Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit, in so ferne sie unpartheyisch ist. Wenn iemand den Lohn, welchen er austheilt, nach der Würdigkeit der Verdienste einrichtet, und nicht nach dem Ansehen der Person; folglich wenn seine Belohnungen nach den Regeln einer sehenden, vernünftigen und vollkommenen Gütigkeit bestimt und ausgetheilt werden, so sind sie ein billiger Lohn. Eben so ist eine Strafe billig, wenn sie der Sünder wohl verdient hat, und wenn sie ohne Ansehn der Person, um des Werths der Sünde willen, folglich nach den Regeln der Gütigkeit, selbst gegen den Sünder, ertheilt wird. Alsdenn sagt man: man erkenne, daß der

Rich-

Richter recht und billig handele, wenn man gewahr wird, daß er, nach den ächten und wahren Bestimmungsgründen der Gerechtigkeit, belohne und strafe. Nun ist Gott nicht nur im allerhöchsten Grade gerecht §. 952. sondern auch unpartheyisch §. 963. Folglich ist er auch, im allerhöchsten und vollkommensten Grade, billig. Es kan freylich uns Menschen ofte scheinen, daß Gott zu hart oder zu gelinde strafe, daß er zu viel oder zu wenig belohne, weil uns der göttliche Wille unerforschlich ist §. 938. In solchen Fällen kan man freylich, die Billigkeit der göttlichen Strafen und Belohnungen, nicht einsehen. So bald uns aber manchmal, bey dem Ausgange einer Begebenheit, die Augen aufgehen, und so bald wir die Unpartheylichkeit Gottes in solchen Fällen gewahr werden: so bald sehen wir auch, wie billig das Verhalten Gottes sey. Und es ist zu hoffen, daß wir erst in der Ewigkeit, die Billigkeit der Verwaltung der Gerechtigkeit Gottes in diesem Leben, recht erkennen werden.

Die Wahrhaftigkeit Gottes.

§. 965.

Man sagt: Gott könne nicht betrügen, und er könne auch nicht betrogen werden. Das letzte ist, vermöge seiner Untrüglichkeit, nothwendig; indem es schlechterdings unmöglich ist, daß irgends auf eine Art ein Irrthum, in seinem Verstande, würklich gemacht werden könne §. 899. Wenn man aber sagt, Gott könne nicht betrügen: so komt hier alles, auf den wahren Begrif der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, an. Gemeiniglich macht man sich, von der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, einen so unbestimten Begrif, daß vermöge desselben diese Wörter, bald eine Tugend, bald ein Laster, bedeuten. Denn wenn man sagt, daß sie Fertigkeiten sind, alsdenn, wenn man durch Zeichen in iemanden eine Erkentniß hervorbringt, die Wahrheit an den Tag zu legen: so müßte folgen, daß es allemal ein Mangel der Aufrichtigkeit sey, wenn man iemanden die

Wahrheit nicht sagt, oder ihn wol gar in einen Irrthum stürzt. Folglich müßte es der Aufrichtigkeit gemäß seyn, alles auszuplaudern, was man weis, und wenn auch noch so viel Unheil daraus entstehen solte. Eine elende Aufrichtigkeit! Ein ieder vernünftiger Mensch wird wünschen, daß seine Freunde niemals, auf eine so dumme und lieblose Art, aufrichtig mit ihm umgehen mögen. Es besteht demnach, die wahre **Aufrichtigkeit**, in einer Neigung oder Fertigkeit alsdenn, wenn durch Zeichen eine Erkentniß in dem andern hervorgebracht werden soll, auf eine gütige Art dabey zu verfahren. Der Aufrichtige ist gegen den andern gütig, und will sein Bestes befördern. Wenn er ihm nun seine Meinung, und seinen Willen, durch äusserliche Zeichen entdecken will, oder wenn er überhaupt in ihm eine Erkentniß, vermittelst gewisser Zeichen, hervorbringen will: so thut ers, in so weit es das Beste des andern erfodert. Sieht er, daß es das wahre Beste des andern erfodere, daß er die Wahrheit erkenne: so entdeckt er ihm die Wahrheit. Sieht er aber, daß es das wahre Beste des andern erfodere, daß er in Unwissenheit und Irrthümer, als in kleinere Uebel, gestürzt, und in denselben erhalten werden müsse, um grössere Unvollkommenheiten zu verhüten; so ist es der ächten Aufrichtigkeit gemäß, diese Unwissenheit und Irrthümer in dem andern zu veranlassen und zu dulden. Folglich handelt derjenige nicht gleich betrüglich, welcher dem andern einen Irrthum beybringt, oder ihn in demselben unterhält. Sondern derjenige ist falsch und betrüglich, welcher, zum Nachtheil des Besten des andern, dieses thut. Die wahre Aufrichtigkeit ist allemal, mit wahrer Weisheit, verbunden; welche, die vollkommensten Mittel des Besten des andern, genau überlegt und gebraucht.

§. 966.

Die ganze Welt, und alles was in derselben würklich ist und geschieht, ist eine Würkung des freyen Willens Gottes, und seines nachfolgenden und beschliessenden Willens §. 939. 941. 937. folglich auch eine Würkung seiner voll-

vollkommensten Erkentniß, Weisheit, Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit §. 943-964. 932. Nun ist, eine iedwede Würkung, ein Zeichen ihrer würklichen Ursachen §. 274. Es hat demnach Gott, seine Erkentniß und allervollkommenste Willensmeinung, durch alles, was in der Welt würklich ist, bezeichnet. Und da er vernünftige Creaturen in diese Welt gesetzt hat, welche aus diesen Zeichen ihre Bedeutungen erkennen; und da so wol diese Zeichen, als auch ihre Erkentniß und Auslegung, welche in den vernünftigen Creaturen würklich ist, eine Würkung des freyen Willens Gottes ist: so würkt er in diesen Creaturen durch Zeichen die Erkentniß von sich selbst, von seiner Erkentniß und Willensmeinung; oder er bezeichnet diese Stücke den vernünftigen Creaturen. Ueberdis ist unter den Theilen der Welt ein allgemeiner bezeichnender Zusammenhang, und die vernünftigen Creaturen erlangen alle ihre Erkentniß, von allen Dingen ausser Gott, vermittelst dieses Zusammenhanges §. 318. und alles dieses ist eine Würkung Gottes. Man kan also mit Recht sagen, daß Gott, als die erste Ursach, durch Zeichen, in allen vernünftigen Creaturen, alle ihre Erkentniß von ihm selbst und allen andern Dingen, hervorbringe. Nun verhält sich Gott, in allen möglichen Fällen, gegen alle Creaturen aufs gütigste und weiseste §. 948. 913. folglich auch in denen Fällen, in denen er durch Zeichen, in den vernünftigen Creaturen, eine Erkentniß hervorbringt, und er ist also im höchsten Grade aufrichtig §. 966. 817. Dieser höchste Grad der Aufrichtigkeit Gottes begreift, folgende Stücke, in sich. 1) Gott beweist sich, gegen alle denkende und vernünftige Creaturen, aufrichtig; indem alle Erkentniß in der Welt, eine Würkung seiner Aufrichtigkeit, ist. 2) Er bezeichnet so viel von sich selbst, von seiner Willensmeinung, und von andern Dingen, und zwar in allen Fällen, als es der höchsten Weisheit und Güte gemäß ist; das ist, so viel, als es das Beste einer ieden einzeln denkenden Creatur, und das allgemeine Beste der ganzen Welt, erfodert, nicht mehr und

nicht weniger. 3) Er bedient sich dazu iederzeit der allerbesten Zeichen §. 916. Es ist demnach der Aufrichtigkeit Gottes nicht zuwider, wenn er die vernünftigen Creaturen in einer Unwissenheit und in einem Irrthume läst, oder in denselben sinken läst: weil ofte dadurch, als durch kleinere Uebel, ein grösseres Uebel vermieden, und also eine grössere Vollkommenheit erlangt wird. Cartesius schliest also nicht gründlich, wenn er annimt: dieser oder jener Begrif wird von Gott hervorgebracht, also muß er wahr seyn. Denn er kan, aus einer weisen und gütigen Zulassung Gottes, auch falsch seyn.

§. 967.

Die Aufrichtigkeit äussert sich, bey der Bezeichnung der Willensmeinung und der Meinungen desjenigen überhaupt, der aufrichtig sich gegen iemanden beträgt. Nun gibt es eine doppelte Art der Zeichen, durch welche man iemanden etwas entdecken und bezeichnen kan; einmal Worte und Reden, sie mögen nun ausgesprochen oder geschrieben werden, und zum andern, andere Zeichen. Es kan sich demnach, die Aufrichtigkeit, auf eine doppelte Art äussern. Einmal bey dem Gebrauche solcher Zeichen, die keine Worte und Reden sind, und von dieser Art der Aufrichtigkeit können wir aus der blossen Vernunft überzeugt werden, daß Gott dieselbe im höchsten Grade besitze §. 966. Und zum andern diejenige Aufrichtigkeit, welche sich alsdenn äussert, wenn iemanden durch eine Rede etwas entdeckt und bezeichnet wird, und da heist sie die **Wahrhaftigkeit**. Wenn also der Wahrhafte kein Plauderer und Wäscher seyn soll, so muß er nicht alles sagen was er weis, und was er selbst für wahr hält; sondern er muß, nach den Regeln der wahren Weisheit und Gütigkeit, verfahren, und durch seine Worte und Reden eine solche Erkentniß in dem andern hervorbringen, die seiner höchsten Vollkommenheit, und dem wahren Besten desselben, gemäß sind. Wenn man nun fragt: ob Gott auch diese Vollkommenheit besitze, und ob er ein wahrhafter Gott sey? so komt alles auf die

Frage

Frage an: ob Gott geredet habe, oder ob er durch eine Rede den Menschen etwas entdeckt habe? Gott kan nicht anders reden, als durch ein Wunderwerk: indem er entweder durch seine Allmacht in der Luft die Töne der Worte würkt, welche einige Menschen alsdenn hören können; oder indem er die Vorstellungen der Worte in den Seelen einiger Menschen unmittelbar und übernatürlich würkt, welche dieselben hernach aussprechen und aufschreiben, damit sie von andern gehört oder gelesen werden. Nun kan man zwar durch die Vernunft, aus blos philosophischen Wahrheiten, überzeugt werden, daß das Reden Gottes, wie alle Wunderwerke überhaupt, an sich betrachtet möglich sey, und durch die Allmacht Gottes gewürkt werden könne §. 864. Allein die blosse Vernunft kan uns nicht überzeugen, daß dieses Wunderwerk würklich geschehen, und daß Gott würklich geredet habe. Folglich können wir auch, in der natürlichen Gottesgelahrheit, nicht überzeugend beweisen, daß Gott in der That die Wahrhaftigkeit besitze. So viel ist unumstöslich gewiß: wenn es der höchsten Weisheit und Güte Gottes gemäß ist, daß Gott durch eine Rede den Menschen, oder andern vernünftigen Creaturen, etwas bezeichne und entdecke; so sind seine Reden im höchsten und vollkommensten Grade wahrhaftig, und Gott besitzt alsdenn auch die Wahrhaftigkeit im allervollkommensten Grade. Wenn also die Gottesgelehrten erwiesen haben, daß die heilige Schrift Gottes Wort sey: so ist unleugbar, daß man sich völlig auf dasselbe verlassen könne. Und es ist aus dem 965 Absatze klar, daß diejenigen Gottesgelehrten, welche gemäßigt urtheilen, recht haben, wenn sie behaupten, daß es dem göttlichen Ansehen der heiligen Schrift, und der Wahrhaftigkeit Gottes nicht widerspreche, wenn auch in der heiligen Schrift einige unerhebliche Irrthümer enthalten seyn solten, als z. E. manche historische und chronologische Fehler. Unterdessen muß, die völlige Entscheidung dieser Sache, den Gottesgelehrten anheim gestelt bleiben.

Die

Die Glückseligkeit Gottes.

§. 968.

Da die Glückseligkeit in dem Inbegriffe aller derjenigen Vollkommenheiten besteht, die zusammengenommen die Vollkommenheit eines Geistes ausmachen §. 768. so wird zu derselben theils der Besitz aller dieser Vollkommenheiten erfordert, theils aber auch der Genuß derselben, oder das Bewustseyn derselben, und das Vergnügen über dieselben. Wenn ein vernünftiges Wesen zwar Vollkommenheiten besässe, allein es wäre sich derselben nicht bewust, und es genösse über dieselben kein Vergnügen; so wäre seine Vollkommenheit, mit der Vollkommenheit eines Baumes, von einerley Art. Könte man sie wol, eine Glückseligkeit, nennen? Und wäre sie wol eine Vollkommenheit, welche sich für ein vernünftig denkendes Wesen schickt? Beyde Stücke der Glückseligkeit besitzt Gott. Denn was, erstlich, den würklichen Besitz der Vollkommenheit betrift, so hat Gott alle mögliche wahre Vollkommenheiten §. 816. und insonderheit alle mögliche wahre Vollkommenheiten, deren ein vernünftig freyes Wesen fähig ist: denn er ist der allervollkommenste Geist §. 891. Folglich kan man, die gesamte Vollkommenheit Gottes, in drey Classen abtheilen. 1) Diejenigen welche schlechterdings in allen Absichten nothwendig sind, und die machen zusammengenommen, die allerhöchste metaphysische Vollkommenheit Gottes, aus §. 99. 2) Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, die nicht moralisch sind, indem sie nicht auf eine nähere Art von der Freyheit des göttlichen Willens abhangen, und diese zusammengenommen können, die höchste physische Vollkommenheit Gottes, genent werden. Es ist wahr, alle Vollkommenheiten Gottes haben auch ihren ersten Grund in der göttlichen Freyheit §. 855. Allein daraus folgt nicht, daß sie alle moralisch sind, weil zu einer moralischen Vollkommenheit erfordert wird, daß sie einen nähern hinreichenden Grund in der Freyheit des Willens habe §. 713. 3) Diejenigen Vollkommen-

menheiten Gottes, die moralisch sind, welche zusammengenommen seine allerhöchste moralische Heiligkeit ausmachen §. 944. Zum andern geniest Gott, über seine gesamte Vollkommenheit, das allerhöchste und vollkommenste Vergnügen §. 930. Da nun die moralische Vollkommenheit, samt dem vernünftigen Vergnügen über dieselbe, die Seligkeit ist §. 767. so besitzt Gott eine Seligkeit, oder er ist selig. Und da er ausserdem auch die übrigen Vollkommenheiten eines Geistes besitzt, samt dem Vergnügen über dieselben, so ist er in dem Besitze der Glückseligkeit, oder er ist ein glückseliges Wesen §. 768.

§. 969.

Die Glückseligkeit, und die Seligkeit Gottes, ist schlechterdings die allergröste und allervollkommenste §. 968. 817. dergestalt, daß er mit Recht der allerseligste und allerglückseligste Geist kan genent werden, und daß eine iede Seligkeit und Glückseligkeit eine Chimäre ist, welche als noch grösser angenommen wird, als die Seligkeit und Glückseligkeit Gottes. Dieser allerhöchste Grad der göttlichen Glückseligkeit begreift folgendes in sich §. 770. 1) Gott besitzt alle mögliche metaphysische, physische und moralische Vollkommenheiten ohne Ausnahme, und zwar eine iedwede in dem allerhöchsten Grade §. 968. 816. 817. Folglich ist keine grössere Glückseligkeit möglich, als die göttliche, weil sie in dem würklichen Besitze aller möglichen Vollkommenheiten im höchsten Grade, sonderlich der allergrösten Vollkommenheiten des Verstandes und des Willens, besteht. Und kan eine Glückseligkeit grösser seyn, als diejenige, welche in dem Besitze der allermeisten und allergrösten Vollkommenheiten besteht? Die menschliche Glückseligkeit mag noch so groß seyn, es bleibt allemal für einen Menschen noch viel zu verlangen übrig. Eine Creatur fühlt, in dem allerhöchsten Besitze ihrer Güter und Vollkommenheiten, noch allemal viele leere Plätze, oder unausgefülte Leeren, welche ein Verlangen nach mehrern Gütern verursachen. Daher kan man sich, von der Glückseligkeit einer vernünftigen Creatur,

tur, keinen andern Begrif machen, als daß sie, unter andern, in einem beständigen Wachsthume in der Vollkommenheit bestehe. Gottes Glückseligkeit kan niemals wachsen, und der Genuß seiner Vollkommenheiten wird niemals, durch eine schmachtende Sehnsucht nach mehrern Vollkommenheiten, gestöhrt. 2) Gott ist, vermöge seiner Heiligkeit §. 838. 944. von allen Unvollkommenheiten, von allem moralischen Uebel, und von aller Unglückseligkeit in einem so hohen Grade frey, daß nicht einmal die geringste Unvollkommenheit in ihm möglich ist. Die gröste Glückseligkeit einer vernünftigen Creatur ist allemal, so zu reden, verunreiniget, und versalzen, indem sie iederzeit mit Unvollkommenheiten untermengt ist. Ein endlicher Geist mag noch so glückselig seyn, er muß doch immer auf seiner Hut stehen, damit er nicht einen Theil seiner Glückseligkeit verliere, und in die entgegengesetzte Unglückseligkeit stürze. Gott ist so vollkommen, in dem Besitze seiner allerhöchsten Vollkommenheit, sicher, daß ihn nicht einmal der Gedanke beunruhigen kan, als sey es möglich, einen Theil derselben zu verlieren. 3) Gott genießt seine unendliche Vollkommenheit in dem allerhöchsten Grade, und auf die allervollkommenste Art, indem er das allervernünftigste, reinste und vollkommenste Vergnügen über dieselbe genießt §. 930. Ein endlicher Geist mag noch so vollkommen seyn, er ist sich doch niemals seiner Vollkommenheit im höchsten Grade bewust, und sein Vergnügen über sich selbst ist allemal, mit manchem Mißvergnügen, über sich selbst untermengt. Folglich wird, die Glückseligkeit Gottes, niemals durch einen beunruhigenden Gedanken, durch eine Betrübniß über sich selbst, oder durch eine Unzufriedenheit mit sich selbst, gestöhrt und unterbrochen. 4) Gott ist ewig und unveränderlich glückselig, indem nicht nur, der Besitz seiner unendlichen Vollkommenheit, sondern auch das unendliche Vergnügen über denselben, weder abnehmen noch zunehmen, noch auf irgends eine andere Art verändert werden kan. Die Glückseligkeit eines endlichen Geistes kan bald vermehrt bald vermindert wer-

werden, und er kan niemals schlechtweg glückselig genent werden, als wenn seine Glückseligkeit wächst und zunimt. 5) Gott ist beständig in einem unendlichen Grade glückselig, indem er, in einem iedweden Puncte seiner ewigen Dauer, seine ganze unendliche Glückseligkeit auf einmal würklich besitzt §. 856. Der glückseligste endliche Geist besitzt niemals seine ganze Glückseligkeit auf einmal, sondern seine Vollkommenheiten so wol, als auch sein Vergnügen darüber, sind nur nach und nach in ihm würklich. 6) Gott besitzt, seine höchste und unendliche Glückseligkeit, auf eine selbstständige Art; indem kein Theil seiner Glückseligkeit, von irgends einer Ursach ausser ihm, herrührt. In der Gottheit selbst ist die ewige Quelle der unendlichen Glückseligkeit, welche nie versiegen oder vertrocknen kan §. 880. 881. Er hat, keinen Theil seiner Glückseligkeit, einem Wohlthäter zu verdanken, und er darf sie von aussen her nicht erwarten. Ein endlicher Geist ist in seiner Glückseligkeit wie ein Baum, der an den Wasserbächen gepflanzt ist. Hundertausend Ursachen ausser ihn müssen zusammenfliessen, um ihn glückselig zu machen, und seine Glückseligkeit zu unterstützen und zu erhalten. Tausend Unglücksfälle können sich ausser ihm zutragen, die einen schädlichen Einfluß in ihn haben. Ausser Gott mag es noch so betrübt hergehen, er hat in dieser Absicht für seine Glückseligkeit gar nichts zu besorgen. Die Glückseligkeit Gottes ist ein Gebäude, welches durch seine eigene Grösse fest und unbeweglich steht. Man kan daher auch nicht mit Recht sagen, daß Gott glücklich sey, weil das Glück einer Person in einer solchen Vollkommenheit derselben besteht, welche in Ursachen ausser ihr gegründet ist §. 961.

§. 970.

Aus der allerhöchsten Glückseligkeit Gottes folgt zugleich, daß er das allerhöchste Wesen sey. **Ein höheres Ding** oder Wesen, oder ein Ding aus einer höhern Sphäre, ist ein iedes Ding, in so ferne es vollkommener ist, als ein anders. Man könte zwar auch hieher rechnen, daß ein

Ding

Ding höher genent wird als ein anders, wenn es der Oberherr desselben ist; allein von der Oberherrschaft Gottes wird, bey einer andern Gelegenheit, füglicher gehandelt werden. Hier sehen wir nur auf den vorzüglichen und höhern Grad der Vollkommenheit eines Dinges, wenn man sich dasselbe als ein Ding vorstellen will, welches über andere erhöhet oder erhaben ist. Da nun Gott das allervollkommenste Ding, und der allervollkommenste Geist ist §. 815. 891. und zwar dergestalt, daß kein Ding möglich ist, welches eben so vollkommen, geschweige denn noch vollkommener seyn könte, als Gott §. 878. so ist er schlechterdings, und auf die vollkommenste Art, das höchste Wesen, und der allerhöchste Geist. Seine Vollkommenheit ist so unendlich weit, über alle Vollkommenheit aller andern möglichen Dinge, erhaben; daß man gar keine Proportion, zwischen diesen beyden Vollkommenheiten, als möglich gedenken kan. Folglich ist auch Gott über alle mögliche Welten, über die allergröste und vollkommenste Welt, unendlich weit erhaben. Und wenn man, die ganze Vollkommenheit aller endlichen Dinge, millionenmal zu sich selbst hinzugethan hat, so hat man die Vollkommenheit Gottes noch lange nicht erreicht. Gott heist also mit Recht, mit einem unendlichen Vorzuge, der Hohe und Erhabene. Er sitzt auf einem Throne erhöhet, der über alles hervorragt, und es ist schlechterdings unmöglich, daß ein endlicher Geist, so zu reden, sich ihm zur Seite setzen könte.

Der

Der andere Theil.

Die Handlungen Gottes in die Welt.

Der erste Abschnitt.

Die Schöpfung der Welt.

§. 971.

Bisher haben wir uns Mühe gegeben, uns einen recht vollkommenen Begrif von Gott, durch die blosse gesunde Vernunft, zu machen. Nunmehr wollen wir die Thaten Gottes, oder seine Handlungen, betrachten, durch welche er ausser sich etwas thut, würkt oder verrichtet. Nemlich das vornehmste, was der Begrif von Gott in sich enthält, besteht darin, daß er die allervollkommenste würkliche Substanz ist §. 814. Da nun eine iedwede würkliche Substanz, durch Handlungen, sich würksam, thätig und geschäftig erweist §. 109. so kan es nicht anders seyn, Gott muß handeln. Und durch die Untersuchung der mannigfaltigen Handlungen Gottes lernen wir ihn noch genauer kennen, weil sich nicht nur seine Allmacht, sondern auch alle seine moralische Vollkommenheiten in seinen Handlungen hervorthun, und würksam erweisen. Die Handlungen Gottes sind von zweyfacher Art §. 863. 864. Zu der ersten gehören diejenigen, durch welche Gott in sich selbst, seine eigenen Accidenzien, würkt, z. E. seine Allwissenheit, seine Rathschlüsse u. s. w. Und von dieser Art der göttlichen Handlungen ist, in dem vorhergehenden, schon hinlänglich gehandelt worden; so daß wir aus der blossen Vernunft von keinen andern hieher gehörigen Handlungen Gottes etwas wissen, als von denen wir in dem Vorhergehenden gehandelt haben. Zu der andern Art gehören diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in andere Dinge ausser sich würkt. Da nun ausser Gott nichts anders

würklich ist, als diese Welt, und alles was zu derselben gehört: so kan Gott, wenn er ausser sich würkt, keine andere Handlungen thun, als durch welche er in diese Welt würkt. Und die sind von doppelter Art. Einmal diejenigen, die zu der Schöpfung der Welt gehören; und zum andern diejenigen, welche zu der göttlichen Vorsehung über diese Welt gehören. Wenn wir beyde Arten der göttlichen Handlungen werden erwogen haben, so werden wir erkennen, in was für einem hohen Grade wir, die Welt und alles was in derselben ist, von Gott abhangen.

Die Beschaffenheit der Schöpfung.

§. 972.

Die Schöpfung ist eine Handlung, wodurch eine würkende Ursach etwas ausser sich aus Nichts würkt; oder man sagt, daß etwas erschaffen werde, wenn es von einer würkenden Ursach ausser sich aus nichts gewürkt wird. Man sagt niemals im eigentlichen Verstande, daß eine Substanz, wenn sie in sich selbst etwas würkt, dasselbe in sich erschaffe, ob man gleich dieses in einem uneigentlichen Verstande sagen kan. Sondern da es vor sich klar ist, daß kein Ding sich selbst erschaffen könne, weil es sonst müßte würklich handeln, ehe es würklich wäre: so ist offenbar, daß eine Substanz oder würkende Ursach, wenn sie etwas schaft, dasselbe ausser sich würkt, und zwar aus Nichts. Denn wenn iemand etwas würkt aus Materialien, die vorher schon würklich gewesen sind, z. E. wenn er ein Gebäude ausführt; so nent niemand dieses eine Schöpfung. Von der erschaffenen Sache muß, gar keiner ihrer Theile, vorher würklich gewesen seyn §. 175. Nun fragt sichs, ob die Schöpfung allemal, den Anfang und das Entstehen der erschaffenen Sache, in sich schliesse. Es behaupten dieses einige Gelehrte, und sie erklären daher die Schöpfung, durch die Hervorbringung der erschaffenen Sache, aus Nichts. Und iederman gibt zu, daß eine Sache, welche hervorgebracht wird, einen Anfang nehme, und entstehe. Allein wenn man die

Schöpfung

Schöpfung so erklärt, so ist man schon aus Partheylichkeit der Meinung geneigt, daß diese Welt nicht von Ewigkeit her gewesen sey. Damit wir nun in dem folgenden unpartheyisch und gründlich, die Frage zu untersuchen im Stande seyn mögen: ob diese Welt einen Anfang gehabt habe oder nicht? so wollen wir die Schöpfung ganz unpartheyisch erklären, und sagen, daß sie eine Handlung sey, wodurch etwas aus Nichts gewürkt wird. Nun ist unleugbar, daß Gott z. E. seine Allwissenheit, von Ewigkeit her, ohne Anfang gewürkt habe. Folglich läst es diese Erklärung der Schöpfung unausgemacht, ob die erschaffene Sache deswegen, weil sie erschaffen worden, einen Anfang genommen habe, oder nicht: und so muß, eine unpartheyische Erklärung der Schöpfung, beschaffen seyn. **Ein Schöpfer einer Sache** ist die würkende Ursach derselben, welche sie aus Nichts würkt, oder würklich macht.

§. 973.

Nach dieser Erklärung der Schöpfung kan, aus der Vernunft, unwidersprechlich erwiesen werden, daß Gott der Schöpfer dieser Welt sey, oder daß Gott die Welt erschaffen habe. Denn diese Welt kan nicht anders würklich seyn, als eine Würkung Gottes, welche ausser ihm vorhanden ist §. 821. Nun ist sie würklich vorhanden, also ist sie eine Würkung Gottes, welche ausser ihm vorhanden ist. Eine iedwede Würkung hat, den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit, in einer Handlung ihrer würkenden Ursach §. 244. Folglich hat Gott eine Handlung vorgenommen, wodurch er die Welt ausser sich gewürkt hat. Nun hat er diese Handlung entweder von Ewigkeit her vorgenommen, so daß die Welt keinen Anfang gehabt, sondern daß sie als eine beständige Würkung Gottes ausser und neben ihm würklich gewesen; oder nicht, sondern dergestalt, daß die Welt einen Anfang genommen hat. Ist das erste, so ist es unmöglich, daß ein Theil der Welt vor derselben würklich gewesen seyn solte, und wenn also Gott die Welt von Ewigkeit her gewürkt hat, so hat er sie aus Nichts gewürkt. Ist

das andere, so ist die Welt entstanden. Nun kan sie nicht anders entstehen, als aus Nichts §. 302. Folglich mag man annehmen, was man will, so ist unleugbar, daß die Würklichkeit der Welt dergestalt in einer Handlung Gottes gegründet sey, durch welche die Welt ausser Gott, als eine Würkung seiner allmächtigen Kraft §. 864. aus Nichts gewürkt worden. Eine solche Handlung ist eine Schöpfung §. 972. Folglich ist Gott der Schöpfer der Welt, und die Welt ist von Gott erschaffen worden. Es erhellet zugleich aus diesem Beweise, daß die Welt ihrer Zufälligkeit wegen nicht anders würklich seyn kan, als durch die Schöpfung, welche Gott verrichtet hat, sie mag nun von Ewigkeit her gewesen seyn, oder sie mag einen Anfang gehabt haben.

§. 974.

Und hier entsteht die wichtige Frage: ob die Welt würklich von Ewigkeit her gewesen, oder ob sie einen Anfang genommen habe? Wenn man dieselbe gründlich entscheiden will, so muß man zum voraus zweyerley bemerken. Einmal muß man sehr wohl unterscheiden, ob man diese Frage einem Weltweisen, oder einem Christen, zur Beantwortung vorlegt? Ein Christ muß sie, aus der heiligen Schrift, beantworten. Die gemeine Meinung geht dahin, daß die heilige Schrift ausdrücklich den Anfang der Welt behaupte, und also schlechterdings leugne, daß die Welt von Ewigkeit her gewesen. Unterdessen gibt es auch einige, welche mit vieler Wahrscheinlichkeit behaupten, daß alles dasjenige, was die heilige Schrift von dem Anfange der Welt sagt, nur von der gegenwärtigen Einrichtung des Erdbodens zu verstehen sey; und daß also, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, im Ganzen betrachtet, vollkommen mit der Schöpfungshistorie, welche in der heiligen Schrift angetroffen wird, bestehen könne. Unterdessen müssen wir diese Sache den Gottesgelehrten zu entscheiden überlassen, und es ist hier blos die Frage: ob man, aus dem blossen Lichte der Vernunft, wissen könne, daß die Welt entwe-

entweder von Ewigkeit her gewesen sey, oder daß sie einen Anfang gehabt habe? Zum andern ist es eine Frage, die allerdings bejahet werden muß: ob die Welt von Gott geschaffen sey? Denn wenn man die Schöpfung dergestalt erklärt, daß es unausgemacht bleibt, ob die erschaffene Sache einen Anfang haben müsse oder nicht; so kan aus der blossen Vernunft unumstöslich erwiesen werden, daß die Welt von Gott erschaffen sey, ja daß sie nicht anders würklich seyn könne, als durch die Schöpfung Gottes §. 972. Wenn also auch ein Weltweiser behauptet, daß die Welt von Ewigkeit her gewesen; so beschuldiget man ihn doch mit Unrecht, daß er die Schöpfung der Welt leugne. Ein stumpfer Kopf, welcher, aus Mangel der Scharfsinnigkeit, bey der Schöpfung nicht alles Mannigfaltige gehörig von einander unterscheiden kan, der läst sich nicht bedeuten. Sondern wenn er hört, daß man sage, die Welt sey von Ewigkeit her gewesen; so schreyet er gleich in dem Tone eines Ketzermachers, man leugne die Schöpfung der Welt. Allein ein vernünftiger Weltweiser muß sich gar nicht die Mühe geben, sich mit einem solchen verwirten Kopfe, in eine Streitigkeit über diese schwere Materie, einzulassen.

§. 975.

Wenn man nun die eigentliche Frage entscheiden soll: ob die Welt von Ewigkeit her gewesen, oder ob sie in der Zeit entstanden, und einen Anfang gehabt habe? so müssen wir die Gründe von beyden Seiten gründlich prüfen, und alsdenn acht haben, was daher für eine Entscheidung geleitet werden kan. Diejenigen, welche glauben, daß es aus der gesunden Vernunft sehr leicht erwiesen werden könne, daß die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen seyn könne, sondern daß sie einen Anfang gehabt haben müsse: die berufen sich, so viel mir bekant ist, auf folgende Beweisgründe. 1) Die Meinung von der Ewigkeit der Welt sey atheistisch, weil daraus folgen würde, daß in der Welt ein Fortgang der Ursachen ins Unendliche stat finde, und dieser Fortgang sey nicht nur eine ungereimte Meinung, sondern

auch eine Verleugnung der Würklichkeit Gottes. Allein ich habe schon §. 314. deutlich gewiesen, daß die Lehre von dem unendlichen Fortgange der Ursachen in der Welt, von der Ewigkeit der Welt, sehr unterschieden sey; und daß derjenige, welcher die letzte behauptet, nicht nothwendig auch die erste behaupten müsse. Der Fortgang der Ursachen in der Welt ins Unendliche ist deswegen nicht ungereimt, weil die Welt ohne Anfang seyn müßte; sondern weil vermöge desselben die Welt zufällig, und doch zugleich keine erste nothwendige Ursach ausser sich haben müßte. 2) Die Ewigkeit sey eine wahrhaftig unendliche und göttliche Vollkommenheit, welche keinem endlichen und zufälligen Dinge, dergleichen die Welt nothwendig seyn müsse, zukommen könne. Und wenn man demnach der Welt die Ewigkeit beylege, so müsse man ihr auch, alle übrige göttliche Vollkommenheiten, zuschreiben §. 855. und sie müßte also der wahre Gott seyn. Allein dieser Einwurf ist schon völlig widerlegt worden, indem ich §. 859. erwiesen habe, daß es eine Ewigkeit geben kan, welche keine göttliche Vollkommenheit ist, und welche mit der Endlichkeit und Zufälligkeit eines Dinges gar wohl bestehen kan. 3) Weil eine Schöpfung eines Dinges, welches keinen Anfang hat, ein ungereimter Begrif ist: indem alle Schöpfung eine Hervorbringung einer Sache ist, und folglich den Anfang der erschaffenen Sache nothwendig in sich schliest. Dieser Einwurf verwandelt, diese ganze Streitigkeit, in einen nichtigen und kindischen Wortstreit. Es ist die Frage: ob die Würklichkeit der Welt in einer freyen Handlung Gottes dergestalt gegründet sey, daß Gott allein die würkende Ursach der Welt sey, und daß vor der Welt nichts würklich gewesen, aus welchem, als aus Materialien, Gott die Welt würklich gemacht? Diese Frage muß man bejahen, die Welt mag nun einen Anfang gehabt haben oder nicht. Wie wollen wir nun, diese Handlung, nennen? Nent man sie die Schöpfung, so ist unleugbar, daß die Welt erschaffen worden, und es folgt daraus nicht, daß sie einen Anfang

gehabt

gehabt habe. Will man diese Handlung aber nicht die Schöpfung nennen, weil man eigensinniger Weise annimt, daß die erschaffene Sache einen Anfang haben müsse: so kan man ohne Bedenken sagen, es sey ungewiß, ob die Welt erschaffen sey. Denn wenn auch iemand alsdenn behaupten wolte, daß die Welt nicht erschaffen sey; so gibt er demohnerachtet zu, daß die Welt nicht anders würklich seyn könne, als eine freye Würkung Gottes. Und es komt warlich, in dieser wichtigen Sache, nicht auf das Wort Schöpfung an. 4) Weil die Welt, wenn sie von Ewigkeit her gewesen wäre, ein unendliches und von Gott unabhängliches Ding seyn müßte, welches ungereimt ist. Freylich, wenn man erweisen könte, daß eine iedwede Ewigkeit, eine wahre Unendlichkeit und Unabhänglichkeit des ewigen Dinges, wäre; so wäre aus der blossen Vernunft offenbar, daß die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen seyn könne. Allein das erste kan nimmermehr erwiesen werden, als durch eine Verwechselung, des wahren Unendlichen, mit dem mathematisch Unendlichen §. 859. Wenn man sagt, die Welt sey zufällig und von Ewigkeit her gewesen, so muß man annehmen, daß sie als eine Würkung Gottes mit Gott zugleich und beständig dagewesen. Und so wenig der Schein eines Lichts von dem Lichte unabhänglich ist, weil er nicht nach demselben entsteht, sondern immer zugleich mit dem Lichte da ist: eben so wenig hebt, die Ewigkeit der Welt, ihre Abhänglichkeit von Gott auf, wenn man nur sonst keinen anderweitigen Irrthum, mit der Meinung von der Ewigkeit der Welt, vergesellschaftet. Die Abhänglichkeit der Welt von Gott fliest aus ihrer Zufälligkeit, nicht aber allein daraus, daß sie einen Anfang gehabt. Es ist wahr, wenn sie einen Anfang gehabt hat, so muß sie von einer Ursach ausser sich abhangen; weil alle Dinge, die einen Anfang haben, zufällig sind, und sich selbst nicht hervorbringen können. Allein wenn auch ein Ding keinen Anfang hat, wenn es nur zufällig ist: so bleibt es doch ein abhängliches Ding. Wenn dieser Einwurf eine beweisende

Stärke haben soll, so muß erwiesen werden: daß ein Ding, welches keinen Anfang hat, eben deswegen nicht zufällig seyn kan, und das ist bisher noch nicht erwiesen worden. 5) Weil die Dauer eines iedweden zufälligen Dinges, und also auch der Welt, eine Zeit ausmache, und folglich einer Zahl gleich sey. Da nun eine iedwede Zahl von einer Einheit anfange, so müsse auch die Welt einen Anfang haben. Allein es ist falsch, daß eine iedwede Zahl von einer Einheit anfange. Es kan in der Mathematik erwiesen werden, daß eine Zahl möglich sey, welche wahrhaftig ins Unendliche fort zertheilt werden kan, und diese Zahl fänget von keiner Einheit an. Also muß erst erwiesen werden, daß die Zahl der Jahre der Welt eine solche Zahl sey, welche von einer Einheit anfängt, und es setzt also dieser Einwurf schon voraus, was doch erst erwiesen werden solte. 6) Weil, nach allen warscheinlichen historischen Nachrichten, man keine Nachrichten hat, die älter wären, als ohngefehr sechstausend Jahr. Wenn nun die Welt von Ewigkeit her gewesen, so wäre es unbegreiflich, wie alle ältere Nachrichten schlechterdings verlohren gegangen. Ich habe schon §. 316. gewiesen, daß dieser ganze Beweis schlechterdings in die Weltweisheit nicht gehört, und es ist hier blos die Frage, ob man die Ewigkeit der Welt blos philosophisch erweisen könne. Ueberdis kan man sagen, daß ohngefehr vor sechstausend Jahren, die ietzige Einrichtung des Erdbodens, entstanden, und folglich kan die ganze Welt doch von Ewigkeit her gewesen seyn, und es ist alsdenn sehr begreiflich, warum wir Menschen keine Nachrichten von den ältern Zeiten haben. 7) Es sey ganz unbegreiflich, wie ein zufälliges Ding könne von Ewigkeit her gewesen seyn. Allein dieser Einfall will gar nichts sagen. Was uns Menschen unbegreiflich ist, das kan demohnerachtet wahr seyn. Und man kan nicht eher annehmen, daß die Ewigkeit eines endlichen Dinges schlechterdings unbegreiflich sey, bis man nicht aus anderweitigen Gründen, die Ungereimtheit dieser Ewigkeit, erwiesen hat. Man kan vielmehr, das Gegentheil,

theil, behaupten. Alles was wir in der Welt natürlicher weise erfahren, stamt von andern endlichen Dingen ab, und es ist also unserer gesamten Erkentniß gemäß, und uns deswegen faßlich, wenn man annimt, daß es so von Ewigkeit her gewesen. Und im Gegentheil, weil wir niemals einen Ursprung eines Dinges aus Nichts erfahren, so können wir nicht begreifen, wie die Welt einen Anfang aus Nichts haben könne.

§. 976.

Aus dem vorhergehenden Absatze erhellet demnach, daß aus der blossen Vernunft nicht erwiesen werden könne, daß die Welt einen Anfang gehabt habe. Allein man würde sehr unphilosophisch denken, wenn man daraus schliessen wolte, daß also die Welt würklich keinen Anfang gehabt habe: denn es kan vieles wahr seyn, ob wir es gleich aus der Vernunft nicht erweisen können. Vielleicht aber kan aus der Vernunft erwiesen werden, daß die Welt von Ewigkeit her gewesen? Wir wollen, die philosophischen Gründe für die Ewigkeit der Welt, prüfen. Es ist nicht der Mühe werth zu sagen, daß es ein elender Beweis sey, wenn man annimt, die Welt müsse ewig seyn, weil wir nicht begreifen können, wie es möglich sey, daß sie aus Nichts entstanden. Zwey Gründe scheinen, die Ewigkeit der Welt, zu erweisen. 1) Die Welt kan nicht anders gewürkt werden, als durch eine Bestimmung und Anstrengung der allmächtigen Kraft Gottes. Wenn nun die Welt einen Anfang gehabt hätte, so müßte, diese Bestimmung der Kraft Gottes, nicht ewig in Gott gewesen seyn, und es müßte also Gott innerlich verändert worden seyn, wenn er die Welt in der Zeit erschaffen. Es ist eine nichtige Ausflucht, wenn man sagt, Gott habe zwar von Ewigkeit her beschlossen, die Welt zu schaffen; aber er habe, die Vollziehung dieses Rathschlusses, aufgeschoben, gleichsam als wenn dieser Aufschub, keine Veränderung in der Bestimmung der Kraft Gottes, vorausetzte. Die Kraft Gottes ist entweder von Ewigkeit her, in einem so hohen Grade, bestimt gewesen,

als zu der Hervorbringung der Welt erfodert worden, oder nicht. Ist das letzte, so ist sie, da Gott die Welt würklich erschaffen, in einem höhern Grade bestimt worden, und also ist sie verändert. Ist das erste, warum ist die Welt dadurch nicht, von Ewigkeit her, würklich geworden? Ausser Gott war ja, kein Hinderniß, vorhanden. Und wolte man sagen, dieses Hinderniß habe darin bestanden, weil eine ewige Welt unmöglich, und die Allmacht Gottes nichts unmögliches thun könne: so setzt man voraus, was doch erst erwiesen werden soll. Allein dieser Grund für die Ewigkeit der Welt kan, auf eine zweyfache Art, entkräftet werden. Einmal, diese Anstrengung der Kraft Gottes, wodurch er die Welt erschaffen hat, ist eine freye Bestimmung Gottes, und also gleichsam eine zufällige Beschaffenheit §. 852. Wir Menschen können sie also freylich, mit der Unveränderlichkeit Gottes, nicht zusammenreimen; allein daraus folgt nicht, daß sie nicht würklich mit derselben bestehen könne. Zum andern beweist dieser Beweis zu viel, denn es würde daraus folgen, daß in der Welt gar nichts einen Anfang habe. Alles was in der Welt würklich wird, und einen Anfang nimt, das wird, durch eine Bestimmung der Kraft Gottes, gewürkt, in so ferne es was Reelles ist. Folglich kan es mit der Unveränderlichkeit Gottes bestehen, daß er durch seine Kraft Dinge ausser sich hervorbringt, die nicht von Ewigkeit her gewesen; ob unser schwacher Verstand gleich nicht zu begreifen im Stande ist, wie dieses mit der Unveränderlichkeit Gottes bestehen könne. 2) Wenn die Welt einen Anfang gehabt, und denselben durch die Schöpfung bekommen hat, so hat Gott in ein blos mögliches Ding ausser sich würken müssen. Allein ein blos möglich Ding ist ausser Gott nicht vorhanden, weil dieses Vorhandenseyn eine Würklichkeit ist. Also scheint es unmöglich zu seyn, daß eine Substanz in ein anderes Ding würke, welches gar nicht würklich, sondern blos möglich ist. Es ist wahr, wir können dieses gar nicht begreifen. Alle unsere Begriffe gerathen dadurch in Verwirrung. Allein da wir in dieser

ser Sache den innerlichen Widerspruch nicht deutlich entdecken können, so ist sie auch kein klarer entscheidender Beweisgrund dieser Sache. Da mir nun keine philosophischen Gründe, weder für noch wider die Ewigkeit der Welt, bekant sind, ausser denenjenigen, welche ich bisher beurtheilt habe: so muß meines Erachtens ein Weltweiser, blos als ein Weltweiser betrachtet, die Ewigkeit der Welt weder annehmen, noch verwerfen, sondern sich hier als einen vernünftigen Zweifler verhalten. Wir wollen also, die ganze Frage von der Ewigkeit der Welt, den Gottesgelehrten so lange zur Entscheidung aus der heiligen Schrift anheim stellen, bis man aus der gesunden Vernunft, tüchtigere Gründe, entweder für die Ewigkeit der Welt, oder wider dieselbe, wird entdeckt haben.

§. 977.

Wenn man sich, von der Schöpfung, einen rechten Begrif machen will, so muß man sich dieselbe als eine freye Handlung Gottes vorstellen. Denn alle Handlungen Gottes, wodurch er ausser sich würkt, sind frey §. 939. Da nun die Schöpfung der Welt eine solche Handlung ist §. 972. so ist sie eine freye Handlung Gottes; oder Gott hat, durch seinen freyen Willen, die Welt erschaffen. Es ist demnach offenbar ein Irrthum, wenn man sich die Welt zwar als eine Würkung Gottes vorstellen, sie aber als eine natürlich nothwendige Würkung desselben ansehen wolte: als wenn Gott bey der Schöpfung nicht nach Freyheit, sondern durch die physische Nothwendigkeit seiner Natur gezwungen, gehandelt hätte. Oder als wenn Gott, in und bey der Schöpfung der Welt, als eine blos physische Ursach geschäftig gewesen wäre, welche mit keinem freyen Willen begabt ist: wie z. E. das Licht den Schein würkt, oder wie wir den Umlauf des Bluts, oder die unmerkliche Ausdünstung, in unserm Körper würken. Nun wird eine iedwede Ursach einer freyen Handlung, und aller Würkungen, welche durch eine freye Handlung derselben gewürkt werden, der Urheber dieser Handlung und Würkung genent; und die

freyen

freyen Handlungen, samt den Würkungen derselben, heissen die Thaten oder Werke eines Urhebers. Folglich ist Gott der Urheber der Schöpfung und der erschaffenen Welt, die Schöpfung ist eine That Gottes, und die Welt ein Werk Gottes. Eine iedwede würkende Ursach würkt, ihre Würkungen, durch Handlungen §. 244. Diese Handlungen sind entweder freye Handlungen, oder nicht. Ist das letzte, so werden die würkenden Ursachen, die mit gar keinem freyen Willen begabt sind, oder in so ferne sie nicht durch freye Handlungen ihre Würkungen hervorbringen, keine Urheber genent. Wer sagt wol, daß ein Sturmwind der Urheber der Verwüstungen sey, die er anrichtet? oder, daß die unvernünftigen Thiere, die Urheber ihrer Würkungen, sind? oder daß der Mensch, der Urheber des Umlaufs des Bluts in seinem Körper, sey? Folglich kan nur eine würkende Ursach, ein Urheber einer Handlung und Würkung, genent werden, welche nicht nur mit Freyheit begabt ist, sondern auch durch dieselbe, diese Handlung und Würkung, würklich macht. Z. E. der Urheber oder Autor eines Buchs. Es ist ohne weitläuftigem Beweis klar, daß Gott allein der Urheber der Schöpfung und der Welt sey, weil er keinen Gehülfen dabey weder gehabt hat, noch haben können. Ausser Gott ist nichts als die Welt, und ihre Theile, kein endlich Ding aber kan sich selbst würken und erschaffen.

§. 978.

Es haben sich manche einen höchst abgeschmackten Begrif von der Schöpfung gemacht, indem sie angenommen, daß die Welt, indem sie geschaffen worden, aus Gott herausgeflossen, wie der Schein des Lichts aus demselben ausfliest. Die gnostischen und cabbalistischen Lehrer haben daraus, ein so ungeheures Lehrgebäude, ausgeheckt, welches keiner vernünftigen Widerlegung werth ist, wenn man die Hauptsache, oder den Ausfluß der Welt aus Gott überhaupt, widerlegt hat. Nemlich die Schöpfung der Welt durch einen Ausfluß aus Gott müßte darin bestehen, daß die Welt aus dem Wesen Gottes, oder aus

etwas,

etwas, welches in Gott als ein Theil würklich gewesen, würklich gemacht worden. Dieser Theil müßte aus der Gottheit herausgegangen, und als der Stof der Welt von Gott bearbeitet, und ausgebauet worden seyn. Wenn man sagt, die Welt sey von Gott, durch einen Einfluß in die Welt, gewürkt: so heist dieses so viel, die Welt sey von Gott als ihrer würkenden Ursach gewürkt worden, indem er ausser sich gewürkt. Allein wenn man sagt, die Welt sey aus Gott hervorgeflossen; so stelt man sich Gott gar nicht, oder wenigstens nicht blos als die würkende Ursach der Welt vor. Sondern man nimt an, daß die Materialien und der Stof der Welt das göttliche Wesen sey, oder ein Theil Gottes, welcher von der Gottheit getrent worden, und aus welchem die Welt ihren Ursprung genommen. Und die Ungereimtheit einer solchen Schöpfung der Welt erhellet sonderlich, aus folgenden Betrachtungen. Einmal, wäre alsdenn die Welt nicht aus Nichts würklich geworden. Denn wenn sie aus Gott herausgeflossen wäre, so wäre der Stof der Welt vorher in Gott schon würklich gewesen, und folglich wäre ein Theil der Welt schon vor ihr würklich gewesen. Nun aber kan eine Welt nicht anders würklich werden, als aus Nichts §. 302. Folglich ist es unmöglich, daß diese Welt, durch einen Ausfluß aus Gott, solte können würklich geworden seyn. Zum andern müßte, bey einem solchen Ausflusse, etwas unendliches in etwas endliches verwandelt worden seyn. Denn entweder das ganze Wesen Gottes, oder ein Theil desselben, oder überhaupt eine innerliche Realität Gottes, müßte in einen Theil der Welt verwandelt seyn. Nun sind alle innerliche Realitäten Gottes wahrhaftig unendlich, nothwendig und unveränderlich §. 854. 846. Folglich kan keine derselben verändert werden, und am allerwenigsten eine solche Verwandelung ausstehen, vermöge welcher sie ein Theil der Welt, das ist, ein endliches und zufälliges Ding, würde. Folglich widerspricht es der höchsten Vollkommenheit Gottes, zu sagen, daß die Welt aus ihm herausgeflossen sey. Ja drittens

streitet,

streitet, dieses närrische Lehrgebäude, auch wider die einfache Beschaffenheit Gottes. Denn diejenige innerliche Realität Gottes, welche, bey dem Ausflusse der Welt aus der Gottheit, aus derselben herausgegangen, müßte sich von den übrigen in der That losgerissen und entfernt haben, und hierauf ausser Gott würklich seyn können. Es müßte demnach Gott solche Realitäten besitzen, die ausser einander würklich seyn könten, und er wäre also im eigentlichen Verstande zusammengesetzt und materiel, und das ist ungereimt §. 867. Unterdessen kan man nicht alle diejenigen, welche sich des Ausdrucks bedienen, und sagen, daß die Welt aus Gott geflossen, beschuldigen, als wenn sie dieses abgeschmackte Lehrgebäude behaupteten. Manche können ihn vielleicht auf eine poetische Art brauchen, und eben das dabey denken, was wir den Einfluß Gottes in die Welt nennen. Denn es ist unleugbar, daß die Schöpfung der Welt ein Einfluß Gottes in die Welt sey §. 166. und noch dazu ein reeller §. 167. weil sich die Welt dabey blos leidentlich verhalten hat, indem kein endliches Ding eine Würkung seiner eigenen Kraft seyn kan, weil es sonst selbstständig seyn müßte, und das ist unmöglich §. 239. Wenn man nun den Einfluß einer Substanz sich sinlich vorstelt, so scheint es, als wenn aus ihr, indem sie in andere Dinge würkt, eine Kraft ausgehe. Allein der Ausdruck des Ausflusses aus Gott ist doch allemal ein grober Ausdruck, welcher uns unvermerkt verleiten kan, uns einen falschen Begrif, von der Schöpfung der Welt, zu machen. Die scholastischen Weltweisen haben angenommen, daß die Würkungen, vor ihrem Ursprunge, in ihren Ursachen verborgen lägen. Und dieser Gedanke kan einen Menschen leicht verleiten, zu glauben, daß die Welt in Gott verborgen gelegen, und bey ihrer Schöpfung aus ihm herausgegangen sey. Die ganze Widerlegung dieser Meinung dient uns dazu, daß wir uns wenigstens keinen falschen Begrif von der Schöpfung machen, da wir nicht im Stande sind, in einem merklichen Grade die Art und Weise zu begreifen,

wie

wie es zugegangen, daß Gott die Welt aus Nichts würklich gemacht.

Der Gegenstand der Schöpfung.

§. 979.

Aus dem vorhergehenden ist überhaupt unleugbar, daß der ganze Gegenstand der Schöpfung nichts anders seyn könne, als diese Welt. Denn Gott kan nichts erschaffen, als endliche Dinge ausser sich §. 972. Nun ist ausser Gott, nur diese einzige Welt, würklich §. 334. Folglich ist, nur diese Welt, der einzige würkliche Gegenstand der Schöpfung. Es ist wahr, es hätte statt dieser Welt eine iedwede andere mögliche Welt können würklich werden, und dieselbe wäre alsdenn der Gegenstand der Schöpfung gewesen. Und man muß also behaupten, daß Gott vermöge seiner Allmacht, eine iedwede mögliche Welt, hätte erschaffen können. Allein er hat nur würklich eine einzige Welt erschaffen, und das ist die unsrige. Damit wir uns aber, von der unendlichen Vollkommenheit der Schöpfung, einen rechten Begrif machen, und überzeugend erkennen mögen, daß sie eine Handlung Gottes sey, wobey sich seine höchste Weisheit, Güte, und überhaupt seine höchste Vollkommenheit würksam erwiesen: so müssen wir den Gegenstand der Schöpfung ausführlicher betrachten, und nicht nur zeigen, was Gott in dieser Welt geschaffen und nicht geschaffen habe, sondern wir müssen auch darthun, daß Gott nichts vortreflichers habe schaffen können, als was er würklich geschaffen hat. Nun ist die Welt ein Ganzes, welches aus vielen Substanzen, als aus seinen Grundtheilen, besteht, und die Accidenzien derselben sind auch Theile der Welt. Was also erstlich die Substanzen der Welt betrift, so sind sie sämtlich von Gott erschaffen worden. Denn alle Substanzen, aus denen die Welt als aus ihren ersten Theilen zusammengesetzt ist, sind endliche und zufällige Dinge §. 360. welche also nicht anders würklich seyn können, als Würkungen, die Gott durch eine Handlung würklich gemacht hat §. 258.

821. Wenn nun diese Substanzen nicht aus Nichts, sondern aus einer Materie, welche vor ihnen schon da gewesen, von Gott gewürkt wären; so wäre die ganze Welt nicht aus Nichts gewürkt. Da nun das letzte ungereimt ist §. 973. so hat Gott durch eine Handlung ausser sich alle Substanzen, welche in dieser Welt würklich sind, aus Nichts gewürkt. Diese Handlung ist die Schöpfung §. 972. Folglich sind alle Substanzen dieser Welt von Gott erschaffen worden, und es ist unmöglich, daß sie anders als von Gott erschaffene Dinge würklich seyn könten. **Eine Creatur** ist eine Substanz, welche von Gott erschaffen worden; oder welche nicht anders würklich seyn kan, als durch die Schöpfung. Folglich sind alle Substanzen dieser Welt, alle Seelen, alle Geister, alle menschliche Seelen, alle Elemente der Körper, und alles was in den Körpern dieser Welt substantiel ist, Creaturen Gottes; oder Gott hat, alle diese Dinge, erschaffen. Wenn man sich überzeugt hat, daß alle Substanzen, Seelen und Geister einfache Dinge sind; so kan man, aus der einfachen Beschaffenheit derselben, noch auf eine andere Art überzeugt werden, daß keine endliche Substanz anders würklich seyn und werden kan, als aus Nichts, oder durch die Schöpfung. Ein Körper kan würklich seyn, ohne daß ihn Gott erschaffen habe, weil er nach und nach aus Theilen, die vorher da sind, entstehen kan. Folglich können in dieser Welt Körper würklich werden, welche von Gott nicht erschaffen worden, wie die tägliche Erfahrung zur Genüge bestätiget. Weil aber alle Körper aus Substanzen, als aus ihren Elementen, bestehen, so ist unleugbar, daß Gott den Stof zu allen Körpern, die in der Welt nach und nach entstehen, erschaffen habe.

§. 980.

Was aber zum andern die Accidenzien, oder die würklichen Bestimmungen der Substanzen dieser Welt, betrift, welche ebenfals Theile der Welt sind; so sind dieselben nicht insgesamt, von Gott, erschaffen. Sondern man

muß

muß dieselben in diejenigen eintheilen, welche den endlichen Substanzen von Gott anerschaffen worden, und in diejenigen, welche sie nach und nach, während der Zeit ihrer Dauer, durch ihre eigene Kraft, unter dem Einflusse Gottes, in sich oder andern Theilen der Welt würken. Nemlich indem Gott eine Substanz dieser Welt schaft, gibt er ihr dadurch die Würklichkeit §. 972. Die Würklichkeit besteht in einem Inbegriffe gewisser innerlichen Bestimmungen, und Accidenzien §. 60. Folglich würkt Gott, durch die Schöpfung einer Substanz, in derselben gewisse reelle Accidenzien, und das sind diejenigen Bestimmungen, welche allen Substanzen dieser Welt von Gott anerschaffen worden. So bald aber eine Substanz würklich ist, würkt sie durch ihre eigene Kraft, in sich und andern Dingen, Accidenzien, und diese letztern gehören nicht mit zu dem Gegenstande der Schöpfung, sondern sie sind, wie aus dem Folgenden erhellen wird, der Gegenstand der göttlichen Vorsehung. Folglich kan man sagen, daß Gott eigentlich nur die Substanzen dieser Welt erschaffen habe, und daß die ersten reellen und würklichen Accidenzien derselben dasjenige sind, was Gott, durch die Schöpfung der Substanzen, ihnen anerschaffen hat. Wenn man setzt, daß die Substanzen dieser Welt einen Anfang gehabt haben, so gehe man bis auf den ersten Augenblick ihres Daseyns zurück. Alle innerliche reelle Bestimmungen ausser ihrer Möglichkeit, welche ihre Würklichkeit in diesem ersten Augenblicke ihres Daseyns ausmachten, sind dasjenige, was ihnen von Gott anerschaffen worden. Alle übrigen reellen Accidenzien aber, welche, nach diesem ersten Augenblicke, nach und nach in diesen Substanzen würklich werden, und welche ihre Fortdauer ausmachen, gehören nicht mit zu dem Gegenstande der Schöpfung; sondern sie werden durch die Kräfte der erschaffenen Substanzen selbst, als durch ihre nächsten Ursachen, gewürkt; indem eine Substanz durch die Schöpfung eben in den Zustand versetzt wird, in welchem sie selbst ihre eigenen und anderer endlichen Dinge Accidenzien würken kan.

Man seze die menschliche Seele, als ein Beyspiel. Es würde unschicklich seyn zu sagen, daß z. E. die Gelehrsamkeit, die ein Mensch nach und nach erlangt, von Gott in der Seele desselben erschaffen werde. Allein so viel ist gewiß, daß Gott einer iedweden menschlichen Seele, unter andern Accidenzien, eine gewisse Erkentniß anerschaffen habe, und das sind die dunkeln Vorstellungen, welche, in dem ersten Augenblicke des Daseyns der menschlichen Seele, in ihr würklich gewesen, und wodurch sie so zu reden den ersten Schwung bekommen, durch welchen ihre Vorstellungskraft in Bewegung gesezt worden, so daß sie seit diesem Augenblicke ununterbrochen geschäftig ist, um nach und nach andere und andere Vorstellungen zu würken, und in sich hervorzubringen. Eben das kan man von der Bewegung sagen, indem es nothwendig ist, daß die erste Bewegung in der Welt den Substanzen von Gott anerschaffen worden, und daß er daher auch deswegen der erste Beweger der Welt genent werden kan.

§. 981.

Es ist eine Frage aufgeworfen worden: ob nemlich Gott, die Substanzen dieser Welt, in einem Augenblicke, und in einem untheilbaren Theile der Zeit erschaffen habe? Oder ob die Schöpfung der Substanzen in der Welt eine solche Handlung Gottes sey, welche durch viele auf einander folgende Zeitpuncte fortgedaurt, wie etwa die völlige Ausbauung unseres Erdbodens eine solche Handlung Gottes gewesen, welche nach der Erzehlung Moses sechs Tage gedaurt? Diese Frage ist mehr neugierig als nüzlich, und man kan sie in zwey Fragen zergliedern. Einmal, ist die Schöpfung einer iedweden einzelnen Substanz, vor sich allein genommen, eine solche Handlung Gottes, welche in einem Augenblicke und untheilbaren Zeitpuncte ganz vollbracht ist; oder eine solche, welche aus Theilen besteht, die auf einander folgen, und während welcher in der That eine Zeit verflossen, ehe sie vollbracht worden? Die Beantwortung dieser Frage beruhet lediglich darauf, ob die Substanzen

zen einfache, oder im eigentlichen Verstande zusammengesetzte Dinge, sind? §. 179. Ist das letzte, so haben sie Theile, welche ausser einander würklich sind, und deren einer nach dem andern von Gott erschaffen werden kan. Folglich kan über der Schöpfung der Substanzen eine Zeit verfliessen, wie nach Moses Bericht über der Schöpfung des Erdbodens. Ist aber eine Substanz einfach, so hat sie keine Theile ausser Theilen. Folglich kan sie nicht anders erschaffen werden, als auf einmal, und in einem untheilbaren Zeitpuncte. Doch da ich, in meiner Metaphysik, die Natur der einfachen Dinge, nicht ausführlich untersucht habe; so kan ich auch, diese Frage, nicht weitläuftiger beantworten. Zum andern kan man die Frage folgendergestalt einrichten: ob alle endliche Substanzen, welche in dieser Welt würklich sind, ohne Ausnahme zu einer Zeit, alle auf einmal zusammen genommen, von Gott erschaffen worden, dergestalt, daß währender Fortdauer der Welt, keine einzige Substanz der Welt erschaffen werde: oder ob Gott nach und nach, immer mehrere und mehrere Substanzen, hervorbringt? Nimt man das erste an, und setzt voraus, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, so muß man sagen: daß alle Seelen, alle endliche Geister, und alle Elemente der Körper ohne Ausnahme, gleich bey dem ersten Anfange der Welt von Gott gewürkt worden. Nimt man das andere an, so kan man sagen, daß die Seelen der Thiere und Menschen bey ihrer Zeugung von Gott erschaffen werden, und daß also Gott noch täglich neue Substanzen, durch die Schöpfung, in der Welt hervorbringe, welche vorher nicht dagewesen sind. Welche, unter diesen beyden Meinungen, soll man annehmen? Ich gestehe, daß ich nach meinen Einsichten hier nichts, aus den blossen Grundsätzen der Weltweisheit, entscheiden kan, und ich will mich also hierbey nicht weitläuftiger aufhalten. Ich würde mich ohne Zweifel in eine unendliche Untersuchung verwickeln, und es scheint mir nicht, daß sich dieses der Mühe verlohne.

§. 982.

Wir haben bisher untersucht, was Gott erschaffen habe, oder was zu dem Gegenstande der Schöpfung gerechnet werden muß. Nun müssen wir auch untersuchen, was Gott nicht erschaffen habe? Und da ist vor allen Dingen leicht zu erweisen, daß es schlechterdings unmöglich sey: daß Gott der Welt, und irgends einer Creatur in derselben, eine unabhängliche Fortdauer hätte anerschaffen, oder anerschaffen können. Denn eine iedwede endliche Substanz ist, in allen Augenblicken ihrer Dauer, endlich und zufällig. Folglich kan sie in keinem derselben anders würklich seyn, als eine Würkung würkender Ursachen ausser ihr §. 258. folglich als eine Würkung Gottes §. 821. Mithin kan keine endliche Substanz anders fortdauren, oder in irgends einem Augenblicke ihres Daseyns auf eine andere Art würklich seyn, als ein abhängliches Ding §. 237. Wenn ein endliches Ding auch nur in einem einzigen Augenblicke seiner Dauer, seiner Würklichkeit nach, von Gott unabhängig wäre: so hätte, in demselben Augenblicke, seine Würklichkeit keinen hinreichenden Grund in Ursachen ausser ihm. Folglich könte es würklich seyn, ohne eine Ursach ausser sich zu haben, und es wäre also in demselben Augenblicke ein selbstständiges Ding §. 237. Folglich wäre es das nothwendige und unendliche Ding §. 238. Wenn also Gott der Welt, und irgends einer Creatur, eine unabhängliche Fortdauer anerschaffen hätte; so hätte er sie, aus einem zufälligen und endlichen Dinge, in ein nothwendiges und unendliches verwandelt. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist §. 751. so hat auch Gott, durch seine Allmacht, keinem von ihm erschaffenen Dinge, eine unabhängliche Fortdauer anerschaffen können §. 865. Wenn man sich also, von der Schöpfung der Welt, einen richtigen Begrif machen will; so muß man sich dieselbe nicht als eine göttliche Handlung vorstellen, durch welche die Welt dergestalt aus Nichts gewürkt worden, daß sie nachher während ihrer Dauer nicht nöthig habe, von Gott in ihrer

Fort

Fortdauer unterstützt zu werden. Diese Wahrheit wird in dem Folgenden noch weiter untersucht werden, wenn wir zeigen werden, daß Gott die Welt nicht nur erschaffen habe, sondern daß er sie auch erhalte.

§. 983.

Der wahre, vollständige und einzige Gegenstand der Schöpfung ist, die reelle Würklichkeit der Welt und ihrer Theile §. 972. Was also nicht, zu der Würklichkeit der Welt, und der endlichen Substanzen in derselben, gehört, das gehört auch nicht zu dem Gegenstande der Schöpfung, oder das ist nicht von Gott erschaffen worden. Nun gehört, die innerliche Möglichkeit der Welt und aller ihrer Theile, oder das Wesen der Welt und ihrer Theile, nicht mit zu ihrer Würklichkeit §. 60. Folglich ist es ungereimt zu sagen, daß Gott das Wesen der Welt und ihrer Theile, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften derselben, erschaffen habe; daß er neue Wesen schaffen könne, daß er dem Adam ein anderes Wesen anerschaffen können, und was dergleichen wunderliche Einfälle mehr sind. Die ganze innerliche Möglichkeit, und das Wesen aller Dinge ausser Gott, ist auf eine schlechterdings nothwendige Art, in dem Wesen Gottes, zureichend gegründet §. 832. nicht aber in dem freyen Willen Gottes, in seiner Allmacht, und in der Schöpfung. Es ist offenbar unsinnig zu sagen, das Gott ein Wesen, oder eine innerliche Möglichkeit, schaffe. Denn etwas schaffen, heist etwas würken. Folglich muß das Erschaffene nicht etwas blos mögliches, sondern was würkliches seyn, und folglich kan es nicht das Wesen einer Sache seyn. Unterdessen müssen wir hier das Wesen so nehmen, wie es in der Ontologie erklärt worden §. 51. Wolte man darunter eine Substanz verstehen, oder die ganze Beschaffenheit einer Sache, und alsdenn die Dinge in der Welt, von Gott erschaffene Wesen, nennen: so würde man einen leeren Wortstreit erregen, und deutliche Wahrheiten ohne Noth in Verwirrung setzen. Man kan auch nicht einmal sagen, daß Gott, den Dingen in der Welt, ihr Wesen anerschaf-

sen habe § 980. Man müßte denn, das Wort, verdrehen, und sagen: einer Creatur seyn alle ihre Bestimmungen anerschaffen. Da nun, das Wesen der Creaturen, eine Bestimmung derselben ist; so müßte man sagen, daß Gott, allen Dingen in der Welt, ihr Wesen durch die Schöpfung gegeben, und mitgetheilt habe. Allein, da würde man abermals, einen kindischen Wortstreit, erregen. Wer der Sache gehörig nachdenkt, der findet, daß die Wesen aller erschaffenen Dinge die Entwürfe derselben sind, deren ewige Begriffe in dem göttlichen Verstande die Urbilder sind, nach denen Gott durch die Schöpfung ihre Würklichkeit eingerichtet hat. Folglich hat Gott die Wesen nicht erschaffen, oder den Dingen anerschaffen; sondern er hat die Würklichkeit der Welt, und aller ihrer Theile, nach Maaßgebung ihres Wesens, als ein weiser Baumeister, durch die Schöpfung eingerichtet. Da nun, das metaphysische Uebel der endlichen Dinge, die Einschrenkung des Wesens derselben ist §. 137. so gehört es mit zu dem Wesen derselben, und es ist also weder von Gott erschaffen, noch den endlichen Dingen in dieser Welt anerschaffen worden. Und wenn wir in dem Folgenden zeigen werden, daß alle Sünden, und alle übrigen zufälligen Uebel in der Welt, aus dem metaphysischen Uebel der Creaturen fliessen: so wird alsdenn klar werden, daß diese Uebel nicht in der Schöpfung, und also auch nicht in dem Willen Gottes, gegründet sind.

§. 984.

Wenn man dieser letzten Betrachtung genauer nachdenkt, so wird man leicht überzeugt werden können, daß es ungereimt zu sagen sey: Gott habe irgends etwas Böses erschaffen, in so ferne es böse ist, oder in so ferne es formaliter betrachtet wird. Denn alle Sünden, alle Unvollkommenheiten, alles Uebel, kurz, alles Böse in so ferne es böse ist, besteht in einer Verneinung §. 960. 132. Nun kan, durch keine Handlung Gottes, eine Verneinung gewürkt werden §. 864. 939. Widrigenfals müßte in der

Be-

Bestimmung der göttlichen Allmacht, in seinem Willen, kurz, es müßte innerlich in Gott, ein Grund einer Verneinung würklich seyn. Alle Gründe der Verneinungen sind Verneinungen §. 133. Folglich müßte in Gott eine Verneinung seyn. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist §. 818. so ist es ungereimt zu sagen, daß Gott irgends eine Unvollkommenheit, in so ferne sie eine Unvollkommenheit ist, erschaffen habe. Alle Schwierigkeit, die hier gemacht werden kan, entsteht daher, weil sich kein Uebel denken läst, welches blos ein Uebel, oder ein blos verneinendes Ding wäre §. 131. Alles Böse demnach, was wir in dieser Welt bey den erschaffenen Dingen antreffen, ist zugleich was Guts und Reelles, in so ferne es möglich und würklich ist. Indem wir also z. E. gedenken, daß Gott den Teufel und andere böse Creaturen erschaffen habe; so stellen wir uns unvermerkt vor, daß er sie erschaffen, in so ferne sie böse sind. Allein hierin steckt, eine grosse Verwirrung der Begriffe. Es ist unmöglich, daß Gott ausser sich uneingeschrenkte Dinge hätte erschaffen sollen: denn das hiesse so viel als, lauter wahre Götter schaffen. Folglich ist es unmöglich, andere Realitäten zu erschaffen, als welche nicht die gröstten sind. Indem also Gott eine Realität würklich macht, welche nicht die gröste ist, so besteht in der Abwesenheit des grössern Grades die Einschrenkung, und alles Böse formaliter betrachtet. Es ist dasselbe also nicht was würkliches, sondern ein Mangel einer grössern Würklichkeit, und es ist offenbar, daß derselbe kein Gegenstand der Schöpfung seyn könne. Wir wollen hier voraussetzen, daß die so genanten unvernünftigen Thiere keine Vernunft haben. Diese Abwesenheit der Vernunft ist nichts, in der Seele dieser Thiere, würklich vorhandenes; sondern ihre Erkentnißkraft ist ihrer Realität nach kleiner, als die Kraft einer vernünftigen Creatur. Indem also Gott die Seelen dieser Thiere erschaffen, so hat er reelle Vorstellungskräfte hervorgebracht, die aber kleiner sind, als die Geister. Folgt aber wol hieraus, daß, die Unvernunft dieser Thiere, eine Würkung

des Willens und der Kraft Gottes sey? Auf eine ähnliche Art kan man es sich überhaupt deutlich machen, daß Gott keine Unvollkommenheit der Creaturen, nichts böses in der Welt erschaffen habe, in so ferne es formaliter betrachtet wird.

§. 985.

Hieraus kan zugleich erwiesen werden, es sey unmöglich, daß Gott der Urheber der Sünde, und irgends eines andern zufälligen Uebels in dieser Welt, seyn könne, in so ferne es formaliter betrachtet wird. Es kan diese wichtige Wahrheit, auf eine doppelte Art, erwiesen werden. Einmal, aus der moralischen Heiligkeit, und höchsten Vollkommenheit des göttlichen Willens §. 944. Denn Gott kan unmöglich der Urheber einer Sache genent werden, die er nicht will §. 977. Nun will Gott nichts böses, in so ferne es böse ist. Alle Unvollkommenheiten, alle Verneinungen, alle Sünden, alles Uebel, in so ferne sie böse sind, mißfallen Gott, und werden, von seinem allerheiligsten Willen, verabscheuet und unendlich gehaßt §. 934. Folglich kan er kein zufälliges Uebel, keine Sünde in dieser Welt, begehren, also auch nicht frey begehren, also auch nicht durch eine freye Handlung würken, folglich kan er nicht der Urheber desselben seyn. Zum andern kan man, den Beweis, auch folgendergestalt einrichten: wenn Gott der Urheber irgends einer Sünde, und irgends eines zufälligen Uebels, in so ferne es ein Uebel ist, wäre; so läge, der Grund einer zufälligen Verneinung, in einer freyen Handlung Gottes §. 977. folglich in dem freyen Willen, und in dem freyen Gebrauche der Kraft Gottes. Da nun dieser Grund eine Verneinung ist §. 134. so wäre in Gott eine Verneinung, und das ist unmöglich §. 818. Es ist daher unleugbar, daß Gott auf keinerley Weise, die würkende Ursach und der Urheber irgends einer zufälligen Unvollkommenheit und einer Sünde, seyn könne, in so ferne sie als was böses betrachtet werden. Wenn Gott, irgends auf eine Art, der Urheber einer zufälligen Unvollkommenheit

heit in der Welt wäre; so brächte er sie, durch seine Handlungen in die Welt, hervor. Alle diese Handlungen Gottes sind frey §. 939. Folglich thäte Gott solche freye Handlungen, die böse Würkungen hervorbrächten, die demnach moralisch böse und Sünden wären. Nun kan Gott nicht sündigen §. 944. Folglich kan er auch nicht der unmittelbare Urheber irgends einer Sünde, und eines andern zufälligen Uebels in der Welt seyn. Es können freylich dawider manche Einwürfe gemacht werden; allein wir wollen dieselben beantworten, wenn wir in dem Folgenden, die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt, untersuchen werden.

§. 986.

Jederman weis, daß man nicht nur selbst sündigen, und der Urheber seiner eigenen Sünden seyn kan; sondern daß man auch durch andere Menschen sündigen, und an ihren Sünden einen moralischen Antheil nehmen kan, indem man der mittelbare Urheber derselben wird. Man könte nemlich einen iedweden Urheber, die moralische Ursach seiner Werke, nennen, indem man, durch eine **moralische Ursach im weitern Verstande**, eine iedwede würkende Ursache verstehen kan, welche auf eine freye und moralische Art, oder durch freye Handlungen, ihre Würkungen würkt. Und so würde, ein ieder Urheber einer Sache, ihre moralische Ursach, zum Unterschiede der physischen Ursachen, genent, welche letztere solche würkende Ursachen sind, die ihre Würkungen durch Handlungen würken, die nicht frey sind, es mögen nun diese würkende Ursachen übrigens mit einem freyen Willen begabt seyn, oder nicht. So ist der Mensch eine blos physische Ursach von vielen seiner Handlungen, und alle Substanzen ausser den Geistern sind, in aller ihrer Geschäftigkeit, blos als physische Ursachen zu betrachten. Allein, in den moralischen Disciplinen, nimt man das Wort in einer eingeschrenktern Bedeutung, und versteht durch eine **moralische Ursach im engern Verstande** den Urheber einer Handlung oder Sache, vermittelst des

freyen Willens einer andern Person. Wenn iemand den freyen Willen einer Person, durch Bewegungsgründe, durch Reitzungen oder Drohungen, durch Anrathen oder Abrathen, durch Verführung, durch Erpressung, oder durch irgends eine andere Handlung, wodurch derselben Vorstellungen des Guten oder Bösen beygebracht werden, dergestalt bestimt, daß sie diejenige freye Handlung vornimt, welche er wünscht: so wird er die moralische Ursach im engern Verstande von dieser Handlung, und allen ihren moralischen Folgen. Folglich kan man durch das blosse Beyspiel, welches man einem andern gibt, die moralische Ursach im engern Verstande, oder der mittelbare Urheber seines freyen Verhaltens werden. Z. E. wenn man iemanden zum Guten kräftig ermahnt, so wird man die moralische Ursach im engern Verstande von seinem guten Verhalten. Und eben so nimt man an den Sünden anderer Leute einen moralischen Antheil, wenn man sie zu denselben verführt. Es ist unmöglich, daß Gott, auch in diesem Verstande, die moralische Ursach der Sünden, und des zufälligen moralischen Uebels in dieser Welt, seyn könte. Denn die Sünden und alle moralische Uebel, formaliter betrachtet, haben, ihren nächsten Grund, in Verneinungen und Unvollkommenheiten der Bestimmung des freyen Willens der vernünftigen Creaturen. Wenn nun Gott, diese unvollkommene Bestimmung, durch eine freye Handlung würkte, und das müßte er thun, wenn er von den Sünden die moralische Ursach im engern Verstande seyn solte: so müßte, in seiner freyen Handlung, und also auch in seinem freyen Willen, eine Verneinung seyn. Da dieses nun unmöglich ist §. 944. so kan er auch nicht, der mittelbare Urheber der Sünden und des moralischen Uebels in der Welt, seyn.

§. 987.

Die heilige Schrift sagt, daß Gott kein Versucher zum Bösen sey, und daß er niemanden versuche, und wir können, eben diese Wahrheit, auch aus der Vernunft erweisen. **Ein Versucher zum Bösen** ist derjenige, welcher

cher einer Person Bewegungsgründe zur Sünde, in so ferne sie formaliter betrachtet wird, einflößt, oder an die Hand gibt. Oder man versucht iemanden zum Bösen, wenn man, so viel an uns liegt, im engern Verstande die moralische Ursach seiner Sünden wird. Wir nehmen das Wort hier gleich in der bösen Bedeutung, und unterscheiden diese Versuchung von der Versuchung überhaupt, wenn man iemanden auf die Probe stelt, einen Versuch mit ihm macht, und ihn in solche Umstände setzt, in denen er sündigen und auch nicht sündigen kan. Man setze, daß ein Herr gerne wissen will, ob sein Bedienter ehrlich sey oder nicht. Gesetzt, er legt ihm eine Summe Geld in den Weg: so stelt er ihn auf die Probe, und führt ihn in Versuchung. Ist das unrecht? Kan man einen solchen Herrn einen Versucher zum Bösen nennen, und ihn beschuldigen, daß er seinen Bedienten zum Diebstal verleitet habe? Man setze, der Bediente findet das Geld, und kämpft mit sich selbst, ob er es seinem Herrn entwenden soll, oder nicht. Gesetzt, er sagt es einem Mitbedienten. Wenn ihn nun derselbe überredet, er solle es dem Herrn entwenden, so ist der Mitbediente der Versucher zum Bösen. So versuchte der Teufel, unsere erste Mutter, zur Sünde. Er gab ihr nicht blos Bewegungsgründe zum Genuß der verbotenen Frucht, in so ferne derselbe materialiter betrachtet wird; sondern als Eva das Formale dieser Sünde, oder die Abweichung von Gottes Gebot, vorstelte; so überredete er sie, zu dieser Abweichung. Da es nun unmöglich ist, daß Gott im engern Verstande die moralische Ursach irgends einer Sünde seyn kan § 986. so ist es auch unmöglich, daß er irgends einen Menschen, oder eine andere vernünftige Creatur, zum Bösen versuchen kan. Es ist wahr, Gott hat unsere erste Eltern auf die Probe gestelt und in Versuchung geführt, indem er sie in solche Umstände gesetzt, daß sie rechtmäßig handeln und auch sündigen konten, indem er einen Baum gepflanzt, und den Genuß seiner Frucht verboten. Allein eben dadurch hat er bewiesen, daß er sie nicht zum Bösen ver-

versucht, weil er ihnen keine Bewegungsgründe zum Ungehorsam, wol aber zum Gegentheil, gegeben. Aus diesen bisherigen Abhandlungen ist also klar, daß weder die Sünde, noch irgends ein anderes Uebel in der Welt, in so ferne es formaliter betrachtet wird, gleichsam in gerader Linie von Gott abstamme.

Diese Welt ist die beste.

§. 988.

Wenn man, den Gegenstand der Schöpfung, gehörig betrachten will, so ist es noch lange nicht genung, wenn man sich überzeugt, daß er alle endliche Substanzen, die ausser Gott würklich sind, in sich begreife. Denn wenn Gott auch, unter allen möglichen Welten, die allerelendeste und unvollkommenste ausgesucht und erschaffen hätte: so würde man demohnerachtet sagen können und müssen, daß er alsdenn alle ausser ihm würkliche endliche Substanzen erschaffen hätte. Folglich ist es nöthig, sich von der höchsten Vollkommenheit dieser Welt zu überzeugen. Das Werk lobt den Meister. Soll also die Welt, und die Schöpfung derselben, eine Offenbarung aller Vollkommenheiten Gottes seyn; so muß Gott nichts besseres durch die Schöpfung haben würken können, als diese Welt. Wenn iemand zu verschiedenen Zeiten verschiedene Werke hervorbringt, so schadet es nichts, wenn etwa die erstern nicht recht gelingen. Er kan es in den folgenden immer besser machen, als in den vorhergehenden. Allein wenn iemand nur ein einziges Werk liefert, so ist seine Ehre auf ewig zu Schanden gemacht, wenn er sich in demselben nicht als den vollkommensten Meister beweist. Nun kan nur eine einzige Welt würklich seyn, und das ist die unsrige. Hat es nun Gott bey der Schöpfung dieser Welt versehen, und hätte er eine bessere Welt schaffen können, als die unsrige: so ist es unmöglich, seine höchste Ehre in Sicherheit zu stellen. Es ist also unbegreiflich, wie ein wahrer Verehrer Gottes systematisch auf den Einfall gerathen kan, daß diese Welt nicht die beste sey. Wer

nicht

nicht zusammenhängend denkt, dem kan es nicht zugemuthet werden, daß er sich selbst in seinen Meinungen nicht widersprechen solte. Allein wenn Gottesgelehrte und Weltweise so widersprechend denken: so ist es zweifelhaft, ob man sie blinde Verehrer Gottes nennen soll, oder ob man sie als heimliche und boshafte Feinde der Ehre Gottes betrachten soll, welche es recht darauf anzufangen scheinen, die höchste Ehre Gottes mit unauslöschlichen Schandflecken zu besudeln. Wir wollen also uns bemühen, ächte Verehrer Gottes zu seyn, und uns aufs gewisseste überzeugen: daß das einzige Werk Gottes, welches er hervorgebracht hat, das allerbeste sey, und das sich alle Vollkommenheiten Gottes, bey Verfertigung desselben, im höchsten Grade geschäftig erwiesen haben.

§. 989.

Man muß sich in der That wundern, daß es Leute geben kan, welche ein Bedenken tragen, diese vortrefliche Wahrheit in Zweifel zu ziehen, da sie auf eine so deutliche Art, aus der höchsten Vollkommenheit und Heiligkeit des göttlichen Willens, erwiesen werden kan. Wir wollen erst unsern Beweis führen, und alsdenn die Bedenklichkeiten der Gegner dieser Wahrheit prüfen. Und da muß man sich zum voraus überzeugen, daß Gott die Würklichkeit dieser Welt begehrt und gewolt habe; oder daß er, von Ewigkeit her, gewolt habe, daß diese Welt und keine andere würklich seyn solle. Denn die Schöpfung der Welt ist eine freye Handlung Gottes §. 977. Folglich hat sich Gott, nach seinem allervollkommensten Belieben, und nach seiner allerdeutlichsten freyen Wissenschaft, bestimt, eben diese und keine andere Welt zu schaffen §. 940. 939. Die Bestimmung, der allmächtigen Kraft Gottes, nach deutlicher Erkentniß, ist das göttliche Wollen. Folglich ist ohne Widerrede klar, daß Gott diese Welt habe schaffen wollen. Gott ist in der Schöpfung dieser Welt dergestalt im höchsten Grade selbstthätig gewesen, daß es so gar schlechterdings unmöglich ist, daß er sich dabey nur im geringsten leidentlich

hätte

hätte sollen verhalten können §. 933. Folglich ist die Schöpfung der Welt durchaus, im allerhöchsten Grade, eine eigene Handlung Gottes, welche in einem Gebrauche und in einer Bestimmung der allmächtigen Kraft Gottes besteht §. 864. Folglich ist sie zugleich eine Begierde, und ein Wollen Gottes §. 935. welches also in den allervollkommensten Einsichten und Bewegungsgründen, gegründet ist. Nun hätte Gott die Schöpfung dieser Welt unterlassen können, er hätte gar keine Welt schaffen können, und er hätte eine andere Welt schaffen können: weil es möglich ist, daß diese Welt nicht würklich geworden, daß gar keine Welt, oder eine andere stat dieser würklich geworden, und weil Gott durch seine Allmacht alle mögliche Dinge würklich machen kan §. 862. Folglich ist die Schöpfung dieser Welt, in Absicht der Allmacht Gottes, eine Handlung, die der Ausübung nach frey ist, und sie hat also alle Eigenschaften einer wahren freyen Handlung. Die Gegner der Lehre von der besten Welt können dieses schlechterdings nicht leugnen, wenn sie nicht den abscheulichsten Irrthum behaupten, und theologische Fatalisten seyn wollen. Hätte Gott keine andere als diese Welt schaffen können, so müßte keine andere als diese Welt möglich seyn, und sie wäre also schlechterdings nothwendig, und weder sie selbst noch irgends etwas in derselben könte zufällig seyn. Hätte Gott, bey der Schöpfung dieser Welt, nicht frey gehandelt, so wäre er eine blos physische Ursach der Welt, und die Welt wäre nichts anders als eine physische und blos natürliche Würkung Gottes, und sie könte unmöglich das Werk eines weisen, gütigen und moralisch heiligen Werkmeisters seyn. Wenn wir sagen, daß Gott diese Welt begehrt und gewolt habe, so versteht sich dieses nur in so ferne die Welt gut ist. Da sie aber endlich, und also auch zugleich böse ist; so ist vor sich klar, daß Gott das Böse in der Welt verabscheue. Und da er sie würklich gemacht hat, so hat er sie mehr begehrt als verabscheuet. Eine iedwede andere mögliche Welt begehrt, und verabscheuet Gott auch zugleich. Allein

da

da er keine derselben würklich macht, so verabscheuet er sie in einem höhern Grade, als er sie begehrt.

§. 990.

Da es nun unleugbar ist, daß Gott die Würklichkeit dieser Welt dergestalt begehrt und gewolt hat, daß eben durch dieses Wollen, seine allmächtige Kraft, in einem so hohen Grade bestimt und angestrengt worden, als zu der Würkung dieser Welt erfordert worden: so hat Gott diese Welt, durch eine würkende Begierde, gewolt §. 668. Und da er sich selbst, aufs deutlichste und untrüglichste, kent §. 903. so hat er diese Welt und ihre Würklichkeit in einem so hohen Grade gewolt, daß er selbst gewust, seine Kraft reiche zu, die Welt dadurch zu würken. Folglich ist, seine Begierde nach der Würklichkeit dieser Welt, eine beschliessende Begierde §. 668. Und Gott hat also beschlossen, oder von Ewigkeit her den Rathschluß gefaßt, diese Welt zur Würklichkeit zu bringen §. 692. Weil also diese Welt, durch den freyen Willen Gottes, würklich geworden, so hat er sie zu schaffen beschlossen. Nun begehrt Gott zwar alle übrige mögliche Welten, in so ferne sie gut und vollkommen sind §. 936. Allein da keine derselben, durch diese Begierde Gottes, oder durch dieses göttliche Wollen, weder würklich geworden, noch in Ewigkeit würklich werden wird: so ist dieser Wille Gottes ein blosser vorhergehender Wille, und kein beschliessender und würkender Wille §. 937. Es ist offenbar ungereimt, wenn man sagen wolte, daß Gott irgends eine andere Welt, ausser der unsrigen, würkend gewolt habe: denn, durch eine iedwede würkende Begierde, wird der Gegenstand würklich. Und wenn man sagen wolte, Gott habe eine andere Welt ausser der unsrigen auch zu schaffen beschlossen; so müßte er sich betrogen, und einen Entschluß gefaßt haben, der nicht ausgeführt wird. Da nun die beschliessenden und würkenden Begierden grösser und stärker sind, als diejenigen, die nicht beschliessend und würkend sind §. 668. so ist offenbar, daß Gott die Würklichkeit dieser Welt in einem höhern Grade

gewolt

gewolt und begehrt habe, als die Würklichkeit aller übrigen möglichen Welten. Oder Gott hat, in einem höhern Grade, diese Welt schaffen wollen, als irgends eine andere mögliche Welt. Auch diese Wahrheit ist so unleugbar, daß nur ein unwissender und verwirrter Kopf dieselbe in Zweifel ziehen kan. Kan man auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Gott, die Würklichkeit irgends einer andern Welt ausser der unsrigen, durch seinen ewigen Rathschluß beschlossen habe? Oder, daß ein beschliessendes Wollen ein kleineres und schwächeres Wollen seyn könne, als ein solches, wodurch der Gegenstand nicht beschlossen und würklich gemacht wird?

§. 991.

Hieraus folgt nun unwidersprechlich, daß diese Welt, unter allen möglichen Welten, die vollkommenste, beste und gröste sey. Denn Gott hat die Würklichkeit dieser Welt stärker begehrt und gewolt, als die Würklichkeit einer iedweden andern möglichen Welt §. 990. Nun ist der Wille Gottes, nicht nur der göttlichen Erkentniß, sondern auch den Gegenständen selbst, aufs genaueste und vollkommenste proportionirt §. 932. dergestalt, daß er nicht nur dasjenige Ding, welches er stärker begehrt als etwas anderes, sich als ein besseres Ding vorstellen muß, als das andere; sondern daß auch dieses Ding selbst besser seyn muß, als das andere. Da Gott nun diese Welt stärker begehrt, als eine iedwede andere; so muß sie auch besser seyn, als alle andere, und Gott muß sie sich auch als besser vorstellen, als die übrigen. Und da er nicht irren kan, so muß sie auch würklich besser seyn, als alle übrige §. 899. Hieraus folgt also zweyerley. Einmal, diese Welt ist besser und vollkommener als die übrigen möglichen Welten, dergestalt, daß keine Welt möglich ist, in welcher eine grössere Vollkommenheit stat finden könte, als in dieser Welt angetroffen wird. Da also diese Welt eine so grosse Vollkommenheit in sich enthält, als in einer Welt möglich ist, und als in keiner andern möglichen Welt stat finden kan: so ist sie die

aller-

allervollkommenste, beste und gröste Welt §. 427. In so ferne Gott erkant hat, daß diese Welt besser sey, als alle übrige mögliche Welten, und in so ferne er sie deswegen zu schaffen beschlossen hat; in so ferne sagt man, Gott habe diese Welt allen übrigen vorgezogen, und sie unter allen übrigen erwählt §. 693. Wir können und müssen also alles dasjenige, was wir in der Cosmologie von der besten Welt erwiesen haben §. 426-450. auf diese Welt anwenden, und das kan ein iedweder Leser vor sich selbst thun. Zum andern muß in dieser Welt mehr Guts, und mehr Vollkommenheit angetroffen werden, als Böses und Unvollkommenheit. Denn Gott hat diese Welt, wie alle endliche Dinge, zugleich begehrt und verabscheuet; aber sein Wohlgefallen an dieser Welt ist stärker, als sein Mißfallen an derselben §. 991. Folglich muß er, um der Proportion seines Willens willen §. 932. sich mehr Guts als Böses in dieser Welt vorgestellt haben; und, um der Untrüglichkeit seiner Erkentniß willen §. 899. muß demnach mehr Guts als Böses, in dieser Welt, würklich seyn. Keine andere mögliche Welt ausser der unsrigen hat Gott zu schaffen beschlossen: und sie müssen also entweder vor sich betrachtet mehr böse und unvollkommen als gut und vollkommen seyn, und Gott hat sie also mehr verabscheuet als begehrt; oder sie müssen, in Vergleichung mit der unsrigen, schlechter und unvollkommener seyn, als die unsrige.

§. 992.

Die Lehre von der besten Welt ist eine so wichtige und annehmungswürdige Lehre, daß man von ihr sagen kan, was Cicero von der Unsterblichkeit der Seele gesagt hat: nemlich, daß, wenn sie auch ein Irrthum seyn solte, sie doch ein Irrthum sey, welcher für uns Menschen so nützlich, angenehm und trostreich ist, daß wir alles mögliche anwenden müssen, um ihn nicht für einen Irrthum zu erkennen. Denn die beste Welt ist eben die beste, weil ein iedweder Theil derselben so vollkommen ist, als möglich. Es kan es also kein Mensch besser haben, als in der besten

Welt, und daraus fliest das Vertrauen auf Gott, und die wahre Zufriedenheit und Beruhigung des Gemüths in allen Vorfällen des Lebens, samt der hofnungsvollesten und frölichsten Aussicht in die ganze Zukunft. Wer also sein eigener Henker seyn will, der mag sich selbst aufs empfindlichste beleidigen, und sagen, daß diese Welt nicht die beste sey. Es verlohnt sich also wol der Mühe, daß wir den vorhin angeführten Beweis von der Wahrheit, daß diese Welt die beste sey, noch auf eine andere Art vortragen, die vielleicht für manche Leute faßlicher und überzeugender ist. Nemlich, wenn diese Welt nicht, unter allen möglichen Welten, die beste wäre; so müßte entweder keine beste Welt möglich seyn, oder es ist unter allen möglichen Welten eine die beste. Das erste ist ungereimt §. 426. Es haben in der That, einige Feinde der Lehre von der besten Welt, die seltsame Ausflucht ergriffen, und gesagt, daß es eine philosophische Träumerey sey, zu behaupten, daß unzählig viele Welten möglich seyn. Allein da diese Ausflucht, die Zufälligkeit dieser Welt, über den Haufen wirft; so sieht man, zu was für gefährlichen Ausflüchten ein Mensch, durch die Bestürmung einer Wahrheit, verleitet werden kan. Es kan also mit Vernunft gar nicht geleugnet werden, daß viele Welten möglich sind, und daß sie alle in einem gewissen Grade vollkommen sind, dergestalt, daß eine unter denselben die vollkommenste und beste ist. Wenn also eine beste Welt möglich, die einzige würkliche aber, die Gott erschaffen hat, nicht die beste ist; so muß ein Grund vorhanden seyn, warum die beste Welt nicht würklich geworden. Nun liegt der hinreichende Grund, warum eine Welt würklich oder nicht würklich geworden, in Gott. Folglich hat Gott entweder eine Erkentniß von der besten Welt gehabt, oder nicht. Das letzte ist ungereimt, und streitet wider die Alliwissenheit Gottes. Es hat demnach Gott von Ewigkeit her gewust, welche unter allen möglichen Welten die beste ist §. 904. Ist eine beste Welt möglich, und hat sie Gott gewust, und hat sie doch nicht würklich gemacht: so

hat

hat er sie entweder würklich machen können, oder nicht. Das letzte ist ungereimt, weil es der Allmacht Gottes widerspricht §. 864. Woran liegt nun, in aller Welt, die Schuld? Eine beste Welt ist möglich, Gott hat eine Erkentniß von ihr gehabt, und er hat auch Macht genung besessen, sie würklich zu machen, und wenn er sie doch nicht würklich gemacht, so muß er sie nicht haben schaffen wollen. Folglich ist, seine Erkentniß von der besten Welt, entweder ganz todt gewesen, oder nicht so lebendig, als die Erkentniß von einer andern schlechtern Welt. Das erste ist unmöglich §. 902. und das andere ebenfals §. 924. Ein grösseres Gut erkent Gott allemal lebendiger, als ein kleineres. Und es ist unmöglich und gotteslästerlich zu gedenken, daß Gott das bessere erkennen, und doch das schlechtere begehren könne. Man mag also diese Sache betrachten, wie man will; so ist es der höchsten Vollkommenheit Gottes zuwider, wenn man leugnet, daß diese Welt die beste sey. Und das wird, aus der folgenden Untersuchung, noch deutlicher erhellen.

§. 993.

Wir wollen nemlich die Lehre von der besten Welt, mit einigen göttlichen Vollkommenheiten, vergleichen, welche alle übrige in sich fassen, und uns überzeugen, daß die beste Welt die einzige Welt sey, bey deren Schöpfung diese Vollkommenheiten im höchsten Grade haben offenbaret werden können; und daß Gott, durch die Schöpfung einer iedweden andern Welt, nicht würde in der That erwiesen haben, daß er diese Vollkommenheiten im höchsten Grade besitze. Und wir wollen sonderlich, vier Vollkommenheiten Gottes, in Betrachtung ziehen. 1) Die Allmacht Gottes. Aus der Untersuchung dieser Vollkommenheit in dem vorhergehenden erhellet, daß Gott nur allmächtig würke, oder seine Allmacht in der That beweise, wenn er so viel mögliche Dinge auf einmal oder nach und nach würklich macht, als auf einmal oder nach und nach würklich seyn können. Würkt er weniger, so besteht seine Allmacht in

einer blossen Möglichkeit zu handeln, nicht aber in einer würklichen Thätigkeit, und das ist unmöglich §. 862-866. Nun würkt Gott, durch seine Allmacht, entweder in sich selbst seine Realitäten, oder ausser sich in die Welt. In der ersten Absicht würde Gott in der That allmächtig gewesen und geblieben seyn, wenn er auch ausser sich gar keine Welt erschaffen hätte. In sich selbst würkt Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich, alle mögliche Realitäten im höchsten Grade, und es ist schlechterdings unmöglich, daß eine Kraft noch mehr solte würken können. Allein da die Allmacht auch erfodert, daß er ausser sich endliche Dinge würke, so hat er entweder die beste Welt erschaffen, oder nicht die beste. Die beste Welt ist auch allemal die gröste Welt §. 430. Folglich ist keine andere mögliche Welt so groß als die beste, und enthält nicht so viel endliche Dinge, als auf einmal oder nach und nach ausser Gott würklich seyn könten. Gott möchte also eine Welt erschaffen haben, welche er gewolt, wenn sie nicht die beste ist, so hätte er ausser sich noch mehr würken können, als er würklich gethan. Würde er nicht, ein eingeschrenktes Vermögen ausser sich zu würken, dadurch an den Tag gelegt haben? Und da nur eine einzige Welt würklich seyn kan, würde er wol in Ewigkeit eine einzige Gelegenheit wiederum bekommen haben, seine unendliche Allmacht ausser sich zu offenbaren? Ist aber diese Welt die beste, so hat Gott so viel ausser sich, auf einmal und nach und nach, gewürkt als möglich ist, und es ist unmöglich, daß noch mehr ausser Gott solte gewürkt werden können. Folglich ist es der Allmacht Gottes zuwider, zu sagen, daß diese Welt nicht die beste sey, indem die beste Welt, der einzige mögliche Beweis der unendlichen Würksamkeit der allmächtigen Kraft, ausser Gott ist. 2) Die Gütigkeit, und alle damit verwandte Vollkommenheiten Gottes §. 948. Gott kan nur gütig seyn, in so ferne er Dinge ausser sich vollkommener macht. Hätte er nun nicht die beste Welt erschaffen, so würde er, einmal, nicht so viele und grosse endliche Dinge würk-

würklich gemacht haben, als ausser ihm hätten würklich seyn können. Folglich hätte er es sich selbst unmöglich gemacht, so vielen Dingen wohl zu thun, als möglich ist, das ist, er hätte die höchste Geschäftigkeit seiner Gütigkeit selbst verhindert. Zum andern sind in keiner Welt, ausser der besten, die endlichen Dinge so vollkommen, als möglich. Folglich hätte Gott, wenn er eine andere Welt als die beste erschaffen hätte, nicht so viele und grosse Wohlthaten austheilen können, als möglich ist. Er hätte also entweder die höchste Gütigkeit gar nicht besessen, oder nur als eine blosse Möglichkeit, und beydes ist ungereimt. Die beste Welt ist der einzige Beweis der würklichen unendlichen Gütigkeit Gottes, indem sie nicht nur die meisten endlichen Dinge in sich begreift, ja alle mögliche endliche Dinge, die zugleich oder nach und nach ausser Gott würklich seyn können; sondern indem auch die endlichen Dinge unmöglich mehrere, bessere und grössere Wohlthaten von Gott empfangen können, als in der besten Welt. Die Feinde der besten Welt mögen also zusehen, wie sie die höchste Gütigkeit Gottes, was ihre Würklichkeit betrift, darthun können, und wir wollen es ihnen selbst überlassen, daß sie sich des kräftigsten Trostes, den eine Creatur haben kan, berauben. 3) Die moralische Heiligkeit Gottes §. 944. Die Schöpfung der Welt ist eine freye Handlung. Nun ist eine iedwede freye Handlung eine Sünde, welche nicht die allerbeste in ihrer Art ist. Wenn also Gott eine Schöpfung verrichtet hätte, welche nicht die allerbeste ist, so hätte er gesündiget. Hätte er nun nicht die beste Welt erschaffen, so wäre diese Schöpfung nicht die beste, weil eine schlechte Würkung einer Handlung allemal ein Beweis ist, daß diese Handlung selbst nicht die beste ist. Ein wahrer Verehrer Gottes erschrickt, wenn ihm der verfluchenswürdige Gedanke einfält, daß Gott sündige oder gesündiget habe. Die beste Welt aber ist der einzige würkliche Beweis, daß Gott im höchsten Grade moralisch heilig sey. Alsdenn ist sein freyer Rathschluß, diese Welt zu schaffen, ohne alle Sünde, und die Vollzie-

hung desselben ebenfals. 4) Die unendliche Weisheit Gottes §. 913. Da in der besten Welt die meisten und grösten Vollkommenheiten würklich werden, so daß ausser Gott nicht mehrere und grössere würklich werden können; und da dieselben in der besten Welt auf eine so vollkommene Art würklich gemacht werden, daß sie in keiner andern möglichen Welt noch besser gewürkt werden könten: so kan nur in der besten Welt, der Plan der unendlichen Weisheit, ausgeführt werden. Die Schöpfung einer iedweden andern Welt ist eine thörichte Handlung, oder eine Handlung, die nicht nach der vollkommensten Weisheit geschieht. Es ist demnach klar, daß Gott, seine unendliche Vollkommenheit, nur in der besten Welt, in ihrer Unendlichkeit, offenbaren können. Es muß iemand in der That, entweder durch blosse Vorurtheile wider die Lehre von der besten Welt verblendet werden, oder er muß sehr elende Begriffe von der Allmacht, Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes haben, wenn er das Herz hat, diese Lehre in Zweifel zu ziehen.

§. 994.

Da es nun aber doch viele verständige Männer gegeben hat, welche diese Lehre in Zweifel gezogen haben; so wollen wir ihre Einwürfe hören, und beurtheilen. Ich will hier nicht diejenigen wiederholen, welche auf einem blossen Mißverständniß beruhen, und die ich schon §. 428. aus dem Wege geräumt habe. Es ist auch nicht der Mühe werth, alle diejenigen schlechten Einfälle zu beantworten, welche witzig und satyrisch seyn, und diese Lehre lächerlich machen sollen: denn sie beruhen auf einem seichten Witze, und können nicht eher mit Verstande angebracht werden, bis nicht erwiesen worden, daß diese Lehre falsch sey. Wenn mancher Witzling hört, daß ein Weltweiser über eine Noth klagt: so fragt er ihn schalkhaft, ob diese Welt nicht die beste sey? Gleichsam als wenn man behaupten müßte, daß in der besten Welt keine wahre Noth sey, und als wenn man mit einer stoischen Unempfindlichkeit dieselbe ansehen müsse.

Die

Die Wahrheit findet allemal ihre Spötter. Wir wollen, diese unzeitigen Witzlinge, ihrem Schicksale überlassen, und die Zeit geruhig erwarten, in welcher sie ihre Thorheit, mit den Gottlosen in dem Buche der Weisheit, beweinen werden, und wir wollen ernsthaftere Einwürfe aus dem Wege räumen. Wir können hieher, folgende Einwürfe, rechnen. 1) Einige stossen sich daran, wenn man sagt, Gott habe unter allen möglichen Welten die beste ausgesucht, dieselbe erwählt, und zu schaffen beschlossen: weil alle Wahl eine Ueberlegung voraussetzt, und auf dieselbe folgt. Da nun in Gott nichts auf das andere folgen kan, so könne auch Gott nicht wählen. Dieser ganze Einwurf ist, einmal, sehr kindisch, weil er nur den Ausdruck dieser Sache betrift, und höchstens nichts anders erweist, als es sey unbequem, zu sagen, Gott habe die beste Welt erwählt. Wenn wir alle theologische Wahrheiten verwerfen wolten, deren Ausdrucke eine Unbequemlichkeit verursachen, so müßten wir beynahe die ganze Gottesgelahrheit verwerfen. Zum andern ist es eine Unvollkommenheit einer Wahl, wenn der Wählende erst lange nachdenken muß, welches das beste ist. Das Reelle in der Wahl besteht darin, daß man erkenne, welches unter mehrern Dingen das Beste sey, und daß man es deshalb beschliesse. Indem nun Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, alle mögliche Welten und ihre Vollkommenheit, mit einem unwandelbaren Blicke, aufs deutlichste erkent; so erkent er auch zugleich, ohne Zeitfolge und Nachdenken, welche die beste ist, und da er dieses zugleich von Ewigkeit her aufs lebendigste erkant hat, so hat er dieselbe zugleich beschlossen. Und so kan man, nach dieser Erklärung, ohne alle Unbequemlichkeit sagen, daß Gott unter allen möglichen Welten die beste ausgesucht, und erwählt habe. 2) In dieser Welt sey ungemein viel Böses, viel Sünde und andere Uebel. Wenn nun diese Welt die beste wäre, so müßte sie deswegen die beste seyn, weil sie so viel Böses in sich enthält; und sie müßte um des Bösen willen von Gott erwählt worden seyn, welches doch ungereimt zu

sagen ist. Auf diesen Einwurf muß verschiedenes geantwor'et werden. Einmal ist offenbar, daß eine Welt, welche die beste seyn soll, schlechterdings unmöglich ist, wenn sie gar nichts Böses in sich enthält. Die beste Welt muß keine Gottheit seyn, sondern sie ist und bleibt ein endliches Ding, folglich enthält sie viele nothwendige und zufällige Uebel §. 199 Zum andern ist allerdings wahr, daß, nach unserm Lehrgebäude, diese Welt nicht eben diese Welt seyn könte, wenn auch nur eine einzige Sünde, oder ein anderes Uebel, nicht in ihr würklich wäre, welches in ihr würklich ist §. 33?. Folglich könte sie auch nicht die beste seyn, weil eben diese und keine andere Welt die beste ist. Allein daraus folgt drittens nicht, daß sie um des Bösen willen, welches in ihr angetroffen wird, die beste sey, in dem Verstande, als wenn dieses Böse, in so ferne es böse ist, die Vollkommenheit der Welt vermehrte: denn das ist unmöglich. Sondern wir sagen, daß dieses Böse mit so vielem Guten vergesellschaftet sey, daß durch das letzte die höchste Vollkommenheit der Welt befördert wird, wie ich in dem Folgenden bey der Untersuchung der göttlichen Zulassung des Bösen, deutlicher zeigen will. Folglich kan man auch viertens nicht sagen, daß Gott diese Welt um des Bösen willen, welches in ihr angetroffen wird, erwählt habe. Sondern er hat sie, um des vielmals grössern Guten willen, erwählt, welches nur, in Gesellschaft mit diesem Bösen, in dieser Welt hat würklich werden können.

§. 995.

3) Wenn diese Welt die beste wäre, so müßte folgen, daß sie nicht so gut seyn würde als sie ist, wenn sie nicht alles das Böse in sich enthielte, welches in ihr würklich ist. Nun aber sey offenbar, daß wenn alles Gute, welches in dieser Welt anzutreffen ist, so bliebe als jetzo, und wenn stat des Bösen, welches in ihr geschieht, das entgegengesetzte Gute würklich würde z. E. stat der Sünden die entgegengesetzten guten Handlungen: so würde alsdenn mehr Guts in der Welt seyn, und sie wäre alsdenn unleugbar besser als sie

jetzo

ietzo ist. So einen grossen Schein der Wahrheit dieser Einwurf auch immer haben mag, so ungegründet ist er demohnerachtet. Er setzt den unmöglichen Fall voraus: daß alles Böse von dieser Welt könte abgesondert werden, ohne daß dadurch das Gute in dieser Welt wegfiele. Wir behaupten, wenn das Böse in dieser Welt weggeschaft würde, so würde so viel Guts zugleich mit wegfallen, daß es gar nicht in demselben Grade wieder ersetzt werden könte. Folglich müssen die Gegner vorher erweisen, daß dieser Fall möglich sey, und das hat meines Wissens bisher noch niemand gethan. Aus unserm Beweise folgt, daß diese Welt, so wie sie würklich ist, folglich in so ferne sie alles Böse in sich enthält, was in ihr würklich ist, die beste sey; und es folgt also daraus, daß der Fall, den der Gegner bey diesem Einwurfe voraussetzt, schlechterdings unmöglich sey. Hieraus erhellet zugleich, daß der Einwurf nichts sagen will, daß nemlich die Welt besser gewesen seyn würde, wenn die Menschen in dem Stande der Unschuld geblieben wären, und wenn weder die Teufel noch andere endliche Geister gesündiget hätten. Denn es ist offenbar, daß alsdenn eine andere Welt hätte würklich seyn müssen, und daß also Gott, gleich bey dem ersten Anfange der endlichen Dinge, eine andere Einrichtung mit denselben machen müssen. In dieser, das ist in der besten, Welt ist, die Fortdauer des Standes der Unschuld, auf eine bedingte Art unmöglich gewesen. 4) Diese Welt sey allerdings, so wie sie durch die Schöpfung von Gott eingerichtet worden, die allerbeste gewesen. Allein sie habe, auf eine zweyfache Art, können fortgesetzt werden: erstlich als die beste, wenn alle vernünftige Creaturen in dem Stande der Unschuld beharret wären; und zum andern als eine verschlimmerte Welt, und so sey sie nunmehr nicht mehr die beste, nachdem so viele vernünftige Creaturen ihre anerschaffene Unschuld verlohren, und gesündiget haben. Man kan nicht genung sagen, wie wenig philosophisch dieser ganze Einwurf ist. Einmal beweist er höchstens weiter nichts, als daß ein gewisser Theil

oder Zustand dieser Welt schlechter sey, als ein anderer, und das muß man zugeben. Wenn man behauptet, daß diese Welt die beste sey; so behauptet man dieses von ihr, wenn man sie im Ganzen betrachtet, von ihrem Ursprunge an bis in alle Ewigkeit. Es fält einem aber nicht ein, zu behaupten, daß alle auf einander folgende Theile und Zustände der Welt im gleichen Grade gut und vollkommen sind, als welches unmöglich ist. Zum andern setzt man auf die unrichtigste Weise voraus, daß die Welt nach ihrem Anfange auf eine doppelte Art hätte können fortgesetzet werden, als die beste, und auch nicht als die beste; oder daß zwey, in ihrer Fortdauer von einander höchst verschiedene, Welten doch einen und eben denselben Anfang hätten haben können. Um des allgemeinen Zusammenhangs willen werden, die nachfolgenden Zustände der Welt, immer durch die vorhergehenden bestimt. Nachdem also Gott den ersten Zustand der Welt eben so eingerichtet hat, als er würklich gethan; so hat auch diese Welt nicht anders fortgesetzt werden können, als sie würklich fortgesetzt worden. Und drittens hat ja Gott aufs untrüglichste vorhergesehen, daß diese Welt eben so fortgesetzt werden würde, als es würklich geschehen. Da er nun seine Bewegungsgründe, diese Welt zu wählen, nicht etwa blos aus ihrem Anfange hergenommen, sondern aus allen ihren Theilen und aus ihrer ganzen Fortdauer, so hat er auch alles Böse gewust, was in derselben würklich ist. Und da er sie nun demohnerachtet erwählt, so muß er erkant haben, daß in ihr demohnerachtet mehr Guts angetroffen werde, als in einer iedweden andern Welt.

§. 996.

5) Alles Böse und alle Sünde in dieser Welt werde nothwendig, weil sonst die beste Welt nicht seyn könte; ja man könne alle Sünden entschuldigen, weil ohne ihnen die Welt nicht die beste seyn könne. Ja man könne wol gar sagen, der Mensch sey verbunden zu sündigen, indem er sich um die ganze Welt dadurch höchst verdient mache, und

als

als ein vortreflicher Patriot sich selbst Unvollkommenheiten verursache, um das allgemeine Beste der ganzen Welt zu befördern. Ich antworte erstlich: Alles Böse, was in dieser Welt würklich geschieht, ist allerdings in derselben nothwendig, aber nur auf eine bedingte Art. Und diejenigen, welche befürchten, daß dieses der Zufälligkeit der Sünde und der Freyheit des Sünders zuwider sey, die müssen, ihre Begriffe von der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, durch die Ontologie aufklären. Die Gegner können unmöglich erweisen, daß aus unserer Lehre eine unbedingte Nothwendigkeit des Bösen in der besten Welt folge. Zum andern kan man, durch die Lehre von der besten Welt, die göttliche Zulassung des Bösen nicht nur entschuldigen, sondern auch vollkommen rechtfertigen, und eben zu diesem Ende ist diese Lehre erfunden worden. Allein das Böse selbst wird dadurch nicht entschuldiget, oder für was Guts gehalten werden müssen, indem wir behaupten, daß das Böse seiner Natur nach nicht das Gute verursache. Und also bleibt, das Böse in der besten Welt, wahrhaftig was böses. Und zum dritten hanget das Gute, um dessentwillen Gott die Sünden in der besten Welt zuläßt, nicht von dem freyen Willen des Sünders ab. Es kan also auch für ihn kein Bewegungsgrund seyn, welcher ihn verbinden könte, zu sündigen. Sondern es hanget von der göttlichen Vorsehung ab, welche das Böse zum Guten lenkt. Folglich bleibt ein iedwedes vernünftiges Geschöpf verbunden, alle Sünden zu vermeiden. Und da Gott gewust hat, welche vernünftige Geschöpfe diese Pflicht verletzen werden; so hat er mit allen Sünden so viel Guts, und so überschwenglich grosse Vortheile vergesellschaftet, daß diese Welt demohnerachtet besser ist, als alle übrige mögliche Welten. 6) Diese Lehre streite, wider die Freyheit des göttlichen Willens. Indem nur eine einzige Welt die beste sey, so habe er keine andere wählen können, und er habe also nicht frey gewählt. Ich antworte erstlich: es ist moralisch nothwendig gewesen, daß Gott eben diese und keine andere Welt gewählt, indem

er

er durch eine andere Wahl würde gesündiget haben. Die moralische Nothwendigkeit aber ist, der Freyheit, keinesweges zuwider. Zum andern steckt hier freylich eine Schwierigkeit, die wir nicht deutlich genung heben können, indem die Wahl der besten Welt eine gleichsam zufällige Beschaffenheit Gottes ist. Zum dritten beruhet, der ganze Einwurf, auf einem falschen Begriffe der Freyheit, als wenn sie nicht durch Bewegungsgründe bestimt werden müßte. Wie lächerlich ist es nicht zu sagen, daß ein freyes Wesen, um seine Freyheit ausser Zweifel zu setzen, das schlechtere wählen müsse! Die allervollkommenste Freyheit wählt allemal das beste, und sie bleibt nicht nur eine Freyheit, sondern sie ist auch eben deswegen die allergröste Freyheit.

§. 997.

7) Wenn diese Welt die beste wäre, so könte ein iedweder Mensch alle Augenblick verursachen, daß sie nicht mehr die beste bliebe. Denn wenn auch nur das allergeringste in dieser Welt anders wäre, als es würklich ist; so wäre die Welt nicht mehr diese Welt, mithin auch nicht mehr die beste. Nun setze man einen Menschen, welcher eben im Begriffe steht, eine freye Handlung zu thun, oder zu unterlassen: so gehört es entweder zu der besten Welt, daß diese Handlung geschieht oder nicht. Man nehme an was man will, so kan der Mensch, weil es eine freye Handlung ist, gerade das Gegentheil thun, und er kan also es dahin bringen, daß diese Welt aufhört die beste zu seyn. Ich antworte erstlich: Wenn die Menschen, und andere mit Freyheit begabte Creaturen, zugleich die Macht besässen, alle ihre freye Entschlüsse würklich auszuführen; so sähe es freylich, um die Erhaltung der besten Welt, sehr mißlich aus. Allein das ist eben eine von den Ursachen, warum so viele menschliche Entschlüsse unausgeführt bleiben, weil Gott die beste Welt erschaffen hat. Er hat demnach eine solche Einrichtung gemacht, daß alle diejenigen freyen Entschlüsse der Menschen, und anderer mit Freyheit begabten Creaturen, unerfült bleiben müssen, indem ihre Ausführung

rung durch den Zusammenhang der Dinge verhindert wird, deren Ausführung verursachen würde, daß diese Welt nicht mehr die beste wäre. Zum andern sind die mit Freyheit begabten Creaturen niemals, in ihren freyen Entschliessungen, unabhänglich. Sondern Gott, durch seine Mitwürkung, und der ganze Zusammenhang in der Welt, haben einen beständigen Einfluß in die Bestimmung des freyen Willens der Creaturen. Folglich entschliessen sich die freyen Creaturen allemal, in ihrer freyen Bestimmung, zugleich nach Maaßgebung dieses Einflusses, und es ist also hypothetisch unmöglich, daß eine mit Freyheit begabte Creatur einen freyen Entschluß solte fassen können, durch welchen diese Welt aufhören könte, die beste zu seyn. Zum dritten muß der freye Wille einer Creatur, wenn er sich würklich bestimt, sich nur auf eine einzige Art bestimmen, entweder eine Handlung zu thun, oder zu unterlassen. Diese einzige Bestimmung in allen Fällen hat, ihren hinreichenden Grund, unter andern in dem ganzen vorhergehenden Zustande einer freyen Creatur. Folglich liegt schon, in dem ersten Anfange der Würklichkeit einer mit Freyheit begabten Creatur, der hinreichende Grund, aus welchem Gott hat vorhersehen können, und würklich untrüglich vorhergesehen hat, wie sie in allen künftigen Fällen ihre Freyheit bestimmen wird. Da nun Gott keine andere vernünftige Creaturen erschaffen hat, als die er würklich erschaffen hat: so ist gar nicht zu besorgen, daß irgends eine derselben sich würklich, in irgends einem Falle, anders auf eine freye Art bestimmen werde, als Gott mit der grösten Gewißheit vorhergesehen hat. Er hat demnach die Welt als die beste erwählen können, in welcher, aller freyen Entschliessungen aller vernünftigen Creaturen ohnerachtet, dennoch mehr Vollkommenheit würklich ist, als in allen übrigen möglichen Welten. Folglich ist es in dieser Welt auf eine bedingte Art unmöglich, daß irgends eine vernünftige Creatur ihren freyen Willen dergestalt würklich bestimmen solte, daß dadurch diese Welt aufhören solte, die beste zu seyn.

§. 998.

§. 998.

8) Es sey der Allmacht und Weisheit Gottes zuwider, zu behaupten, daß, wenn er die beste Welt habe schaffen wollen, er eben die unsrige habe wählen müssen. Ein ieder Künstler, wenn er etwas vortrefliches gemacht hat, könne abermals etwas eben so vortrefliches machen, und die Werke seiner Kunst verbessern. Folglich sey es der Allmacht Gottes und seiner Weisheit möglich, um menschlich von Gott zu reden, noch etwas besseres auszudenken und zu verfertigen, als diese Welt ist. Folglich sey diese Welt nicht die beste. Auf diesen Einwurf läst sich folgendes antworten. Erstlich ist es schlechterdings unmöglich, daß mehr als eine einzige Welt die beste sey. Denn alle mögliche Welten sind Dinge, welche ausser einander möglich seyn müssen, weil eine Welt, die in einer andern möglich ist, keine Welt ist, sondern ein Theil derjenigen Welt, in welcher sie möglich ist §. 292. Nun ist die ganze Vollkommenheit einer Welt ein Accidenz derselben, welches nicht ausser ihr, sondern in ihr angetroffen wird §. 156. Folglich sind, die Vollkommenheiten verschiedener Welten, solche Vollkommenheiten, welche ausser einander möglich sind. Wenn nun auch nur zwey Welten möglich wären, welche einander an Vollkommenheit völlig gleich wären: so wären zwey Vollkommenheiten ausser einander möglich, welche einander vollkommen gleich wären, und das ist schlechterdings unmöglich §. 211. Folglich ist nur eine einzige Welt die beste, und es ist schlechterdings unmöglich, daß Gott durch seine Allmacht eine andere Welt schaffen könte, welche eben so gut ist, als die unsrige §. 865. Zum andern, wenn man überzeugt ist, daß unsre Welt die beste ist, so sieht man von selbst ein, daß es ungereimt sey zu sagen, Gottes Weisheit könne noch eine bessere Welt, so zu reden, ausdenken, und seine Allmacht könne noch eine bessere Welt würklich machen, als die unsrige; und man begreift zu gleicher Zeit, daß dadurch weder der Weisheit noch Allmacht Gottes Schranken gesetzt werden.

Diese

Diese beyden Vollkommenheiten würden vielmehr eingeschrenkt werden, wenn man sagen wolte, Gott könne noch was besseres machen, als er würklich gemacht hat: denn daraus würde folgen, daß diese göttlichen Vollkommenheiten nicht, in dem möglichsten Grade der Realität, würksam wären. Und drittens ist, das Gleichniß von einem menschlichen Künstler, sehr schlecht angebracht. Ein solcher Künstler kan niemals ein Werk verfertigen, welches schlechterdings in seiner Art das beste ist. Und da er in seiner Kunst zunehmen kan und muß, so kan er freylich in seiner Geschicklichkeit wachsen, und also seine eigenen bisherigen Meisterstücke verbessern. Und wenn man sagt, daß ein solcher Künstler Werke verfertigen kan, die eben so gut sind, als die vorhergehenden; so kan man dieses nicht im schärfsten Verstande sagen, sondern nur in dem Verstande, weil wir nicht im Stande sind, den Unterschied ihrer Güte und Vollkommenheit durch die Erfahrung zu bemerken.

§. 999.

9) Die ganze Lehre, daß diese Welt die beste sey, sey nur eine philosophische Meinung, eine ungewisse Lehre, die man angenommen habe, um entweder was neues zu sagen, oder daraus gewisse Erscheinungen in dieser Welt zu erklären. Folglich müsse man sie unter die philosophischen Einfälle rechnen, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen könne. Diesen Einfall haben einige Gelehrte gehabt, um vielleicht die Hitze der streitenden Partheyen, welche in dieser Lehre uneins sind, zu mäßigen. Allein es ist ein sehr unüberlegter Einfall. Einmal, gesetzt diese Lehre wäre eine blosse philosophische Hypothese, so würde daraus nicht folgen, daß sie falsch sey: denn es gibt auch wahre Hypothesen. Sondern es würde daraus nur folgen, daß sie ungewiß sey, und noch von keinem Weltweisen gründlich demonstrirt worden. Wer dieses mit Vernunft sagen will, der muß vorher, alle Beweise dieser Lehre, gründlich widerlegen. Wir halten unsern Beweis für eine wahre Demonstration, und nehmen also diese Lehre nicht

als eine philosophische Meinung an, sondern als eine unumstöslich gewisse Wahrheit. Zum andern geben wir gerne zu, daß diese Lehre allen denenjenigen, die sie nicht verwerfen, die aber entweder aus Unwissenheit, oder aus Mangel des Verstandes, oder aus Faulheit die Demonstration derselben nicht einsehen können oder wollen, eine blosse philosophische Meinung sey. Allein daraus folgt nicht, daß sie, in der Erkentniß aller Weltweisen, auch nichts anders als eine blosse philosophische Meinung sey. Es ist eine eitele Einbildung eines Menschen, wenn er glaubt, daß eine Lehre allen Menschen eine blosse Meinung sey, die er unter keiner bessern Gestalt kent: weil er glaubt, andere Menschen könten nicht mehr Verstand, Einsicht und Fleis besitzen, als er selbst. Zum dritten ist es wahr, daß diese Lehre zu dem Ende erfunden worden, die Zulassung des Bösen in der Welt zu erklären; allein daraus folgt nicht, daß sie nichts weiter als eine ungewisse Meinung sey, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen könne. Das letzte zeigt ohnedem eine Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit an, die unmöglich rühmlich seyn kan. Zum vierten kan man nicht einmal sagen, daß diese Lehre eine neue Lehre sey, ob dieses gleich kein Einwurf wider ihre Wahrheit seyn kan, als nur nach dem Urtheil solcher schwachen Köpfe, welche nach dem Vorurtheile des Alterthums und der Neuigkeit eine Lehre beurtheilen. Moses sagt: Gott sahe an alles was er gemacht hatte, und siehe da, es war das beste, oder die beste Welt. Thales der Milesier pflegte allen denenjenigen, welche ihn fragten, was das beste sey, zu antworten, die Welt. Und Cicero sagt ausdrücklich, diese Welt ist die beste. Nun muß man freylich sagen, daß diese Weltweisen es in dem Verstande behauptet haben, daß diese Welt das beste Ding, und also Gott selbst sey. Es folgt aber doch daraus so viel, daß diese Wahrheit schon den Alten, gleichsam in einer Morgendemmerung, bekant gewesen, und daß Leibniz der erste Weltweise sey, welcher sie an das helle Tageslicht hervorgezogen hat. 10) Diese

Lehre

Lehre streite wider die heilige Schrift, welche ausdrücklich sage, daß diese Welt im Argen liege, und daß nach dem jüngsten Tage eine bessere Welt entstehen werde. Die blosse Anführung dieses Einwurfs ist eine Widerlegung desselben. Die heilige Schrift sagt, daß diese Welt, oder das menschliche Geschlecht im Argen liege, und daß der Zustand dieser Welt nach dem jüngsten Tage besser seyn werde, als der gegenwärtige Zustand. Sie redet also nicht von der Welt im Ganzen betrachtet wie wir, und kan also unserer Lehre nicht widersprechen. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche viel böses von der Welt sagen, reden unleugbar nicht von der Welt im Ganzen betrachtet.

§. 1000.

Endlich 11) wendet man ein, daß diese Lehre der Erfahrung widerspreche, als welche einen iedweden überzeugen könne, daß in dieser Welt mehr Böses als Guts angetroffen werde. Sie lehre uns, daß diese Welt nichts anders als ein Jammerthal sey, in welchem überall nichts als Noth, Jammer und Elend, angetroffen werde. Folglich sey, die Lehre von der besten Welt, eine abstracte philosophische Grillenfängerey, welche durch die tägliche Erfahrung widerlegt werde. Man kan nicht genung sagen, wie elend dieser Einwurf ist. a) Höchstens können wir Menschen nur erfahren, daß das menschliche Leben, in dem gegenwärtigen Zustande unseres natürlichen Lebens, ein Jammerthal sey, in welchem mehr Böses als Guts angetroffen werde. Man gebe dieses eine Zeitlang zu: folgt wol daraus, daß in der ganzen Welt mehr Böses als Guts sey? Der ganze Erdboden ist kaum wie ein Sonnenstäubchen, in Vergleichung mit der ganzen Welt, zu betrachten, und unser ietziges Leben ist wie nichts, gegen die lange Ewigkeit, zu rechnen. Können wir ietzo erfahren, daß in allen grossen Weltkörpern mehr Böses als Guts sey, und daß es ewig so bleiben werde? Folglich ist es eine offenbare Lüge, wenn man sagt, daß aus der Erfahrung offenbar erhelle, daß in dieser ganzen Welt mehr Böses als Guts angetroffen werde. b) Wenn

wir auch nur, von dem gegenwärtigen natürlichen Leben der Menschen in dem Stande der Sünden, reden; so ist es auch erlogen, daß die Erfahrung lehre, es sey mehr Böses als Guts in der Welt. Denn Einmal können wir nicht alles Gute und Böse erfahren, um eine genaue Ausrechnung anzustellen, und zu erfahren, daß die Summe alles Bösen grösser sey, als die Summe alles Guten. Zum andern übersehen wir Menschen mehrentheils das Gute, und richten unsere Gedanken blos oder vornemlich auf das Böse. Einige wenige Wochen, in denen man krank ist, verursachen, daß man vergißt, man bringe vielmehr Tage in Gesundheit als in Krankheit zu; und einige kriegerische Jahre zwingen uns zu vergessen, daß viel mehr Friede in der Welt sey als Krieg u. s. w. Dieses beweist offenbar, daß weniger Böses als Guts in der Welt sey, indem das Böse seiner Seltenheit wegen mehr Neuigkeit hat, und also lebhafter empfunden wird. Das Gute ist so häufig, daß man dessen gewohnt wird, und nicht so stark darauf achtung gibt. Auch ist die melancholische Gemüthsfassung der Menschen an diesem Urtheile schuld, vermöge welcher sie, den Lauf der Welt, blos oder vornemlich von der schlimmen Seite ansehen. Diese Leute kommen mir vor, als ein Mensch, welcher in den prächtigsten königlichen Pallast geführt würde. Wenn derselbe nun, mit verschlossenen Augen, gerade zu ins heimliche Gemach rennen, und sich blos in demselben umsehen, und alsdenn sagen wolte: was für ein elendes Gebäude! Man trift in demselben nichts als Unflat an; würde ein solcher Mensch nicht für den gröstten Narren gehalten werden müssen? c) Diese Gegner scheinen, daß sie nicht eher glauben wollen, diese Welt sey die beste, bis sie nicht, ihre vorzügliche Vollkommenheit vor allen übrigen möglichen Welten, erfahren haben. Wir wollen, die Gerechtigkeit ihrer Foderung, prüfen. Einmal, verstehen sie durch einen Beweis, daß diese Welt die beste sey, welcher aus der Erfahrung geführt wird, einen solchen, der aus einem Vordersatze hergeleitet wird, welcher

eine

eine unmittelbare Erfahrung ist: so ist unser Beweis, den wir geführt haben §. 99. ein solcher Beweis. Er fängt mit diesem Satze an: diese Welt ist würklich, und dieser ist unleugbar eine unmittelbare Erfahrung. Allein, zum andern, verlangen diese Gegner ohne Zweifel, einen andern Beweis aus der Erfahrung. Wenn man unter mehrern Sorten Wein die beste aussuchen will, so kostet man eine iedwede, man vergleicht den Geschmack einer iedweden mit den übrigen, und da schmeckt man, welche die beste sey. Folglich wollen vielleicht diese Gegner es empfinden, wie sichs in einer iedweden möglichen Welt leben lasse, und alsdenn fühlen, wo es am besten ist. Da man nun nichts empfinden kan, als was würklich und gegenwärtig ist; so können diese Gegner nicht eher befriediget werden, bis nicht eine iedwede mögliche Welt würklich ist, und bis sie nicht, durch eine unmögliche Entzückung aus dieser Welt, nach und nach in alle übrige Welten versetzt werden. Da nun dieses niemals geschehen kan, so werden diese Gegner in Ewigkeit zu ihrer eigenen Strafe nicht überzeugt werden, sie müßten denn die Ungereimtheit und Narrheit ihrer Foderung einsehen lernen.

Der Zweck der Schöpfung.

§. 1001.

Um unsern Begrif von der Schöpfung dieser Welt noch mehr zu erhöhen, so müssen wir uns überzeugen, daß sie eine Handlung sey, welche im höchsten Grade weise ist; oder daß Gott diese Welt, nach höchster Weisheit, erschaffen habe. Wenn Gott bey der Schöpfung dieser Welt nicht nach Weisheit gehandelt hätte, so würde in der Welt ein gewisses blindes Ohngefehr herrschen, und es würden entweder alle, oder doch unendlich viele, Begebenheiten in der Welt sich dergestalt zutragen, daß sie keine Absichten hätten, und wie wäre es möglich, daß sich die vernünftigen Creaturen in Absicht derselben rechtmäßig verhalten könten? Es ist sehr leicht zu erweisen, daß Gott, bey der Schöpfung

dieser Welt, gewisse Absichten gehabt habe, um welcher willen er sie unter allen möglichen Welten auserwählt, und durch die Schöpfung zur Würklichkeit gebracht hat. Denn, die Schöpfung dieser Welt, ist eine freye Handlung Gottes §. 977. Folglich hat Gott, die Würklichkeit dieser Welt, gewolt. Er hat demnach Bewegungsgründe gehabt, die seinen allervollkommensten Willen von Ewigkeit her bestimt haben, diese Welt zu wollen. Er hat sich also etwas Guts lebendig vorgestelt, um dessentwillen er die Welt würklich machen wollen, damit dieses Gute erhalten werde §. 686. 687. Da nun dieses Gute ein Zweck ist §. 266. 267. so hat Gott diese Welt, um eines Zwecks willen, erschaffen, und folglich ist seine Weisheit bey der Schöpfung dieser Welt geschäftig gewesen, und zwar im höchsten Grade, oder diese Welt ist ein Werk der allergrösten und allervollkommensten Weisheit; weil es unmöglich ist, daß Gott, wenn er weise handelt, nicht im höchsten Grade weise handeln solte §. 913. Die Weisheit gehört unter diejenigen Vollkommenheiten, welche zunächst den Willen eines vernünftigen Wesens bestimmen. Wenn also die Welt nicht nach höchster Weisheit erschaffen wäre, so könte sie keine Würkung des allervollkommensten Willens seyn. Diese Welt ist das einzige Werk Gottes, ausser welchem er nichts von Ewigkeit zu Ewigkeit ausser sich hervorbringt. Wäre sie also nicht das vollkommenste Meisterstück der höchsten Weisheit, so hätte Gott die einzige Gelegenheit vorbeygehen lassen, nach höchster Weisheit zu handeln. Seine Weisheit wäre also entweder ein blosses Vermögen ohne Thätigkeit, oder er besässe nur die höchste Weisheit als die vollkommenste speculativische Projectmacherey; und beydes ist unmöglich, und der höchsten Vollkommenheit Gottes im höchsten Grade unanständig.

§. 1002.

Da nun Gott die Welt, um eines gewissen Zwecks willen, erschaffen hat, §. 1001. so kan er, um seiner allerhöchsten Untrieglichkeit willen §. 899. die Welt, um keiner

Schein-

Scheinzwecke willen, erschaffen haben. Sondern, die göttlichen Absichten bey dieser Welt, sind wahre Zwecke §. 917. Folglich wahre Vollkommenheiten, welche durch die erschaffene Welt, und die Creaturen, als Würkungen hervorgebracht werden §. 266. 269. Ein iedweder Zweck ist eine Folge und Würkung der Mittel, und des Gebrauchs derselben. Es muß demnach auch der ganze göttliche Zweck, um dessentwillen Gott diese Welt erschaffen hat, so etwas Guts und eine solche Vollkommenheit seyn, welche durch die Creaturen gewürkt und hervorgebracht wird. Diese Vollkommenheit ist entweder in Gott selbst, oder auſſer Gott in der Welt würklich; weil, auſſer Gott und der Welt, gar nichts würklich ist. Das erste ist, um der Selbstständigkeit Gottes willen, schlechterdings unmöglich §. 880. Denn der Zweck hanget allemal von seinen Mitteln, als von seinen Ursachen, ab §. 268. Wenn nun der Zweck der Welt, eine innerliche Realität und Vollkommenheit Gottes, wäre; so würde Gott, von der Welt, abhangen. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist, so besteht der Inbegrif aller Zwecke Gottes, um welcher willen er die Welt geschaffen hat, in solchen Vollkommenheiten, welche in der Welt und den Creaturen selbst würklich werden. Wenn man also sagt: daß Gott die Welt, um sein selbst willen, erschaffen habe; so muß man dieses nicht so verstehen, als wenn er sich selbst zu Gute diese Welt erschaffen; oder es sey die Welt deswegen von ihm gewürkt worden, damit er entweder durch dieselbe innerliche Vollkommenheiten erlange, die er noch nicht gehabt, oder damit diejenigen, die er schon gehabt, dadurch erhalten und vermehrt werden: denn das ist schlechterdings unmöglich. Sondern wenn man sagt, daß Gott die Welt um sein selbst willen erschaffen habe; so muß dieses so verstanden werden, daß er es gethan, damit er von den Creaturen geehrt werde. Wir werden aber hernach sehen, daß diese Ehre Gottes eine Erkentniß seiner Vollkommenheiten sey, welche als eine Vollkommenheit in den endlichen Geistern, und also in der Welt, würklich ist.

Gemeiniglich sagt man, daß der letzte Zweck Gottes bey der Welt seine Ehre, und der Mittelzweck die Vollkommenheit der Creaturen sey. Dieses erklärt und versteht man vielfältig so widersinnisch, daß man diese Ehre Gottes, als eine Vollkommenheit, ansieht, welche in Gott würklich ist, und welche von der Vollkommenheit der Creaturen verschieden ist. Aus dem folgenden wird erhellen, daß diese Sache ganz anders erklärt werden muß.

§. 1003.

Wir haben uns also überzeugt, daß die ganze Welt, und alles was in derselben würklich ist und geschieht, als ein Mittel zu gewissen Zwecken betrachtet werden müsse, um welcher willen Gott die ganze Welt würklich gemacht. Es ist also eine Wissenschaft möglich, in welcher diese göttlichen Zwecke, um welcher willen er die Welt würklich gemacht, untersucht werden, und diese Wissenschaft wird die Teleologie genent. In derselben bemühet man sich, die Zwecke Gottes überhaupt, und in besondern Fällen, zu entdecken; und die Frage, warum diese oder jene Creaturen in der Welt sind, z. E. die Pflanzen, die Thiere, das Wasser u. s. w. gehört allemal in diese Wissenschaft. Sie wird, in zwey Theile, abgetheilt. Der erste heist die physische Teleologie, und sie handelt von den göttlichen Zwecken in der Körperwelt. Sie untersucht die göttlichen Absichten der Körper, und ihrer Veränderungen so wol in einzeln Körpern, als auch in der Körperwelt. Hieher gehört z. E. die Untersuchung, warum Gott alle Arten der Kräuter, der Pflanzen und der Thiere erschaffen hat; aus was für Absichten die Winde wehen, Donner, Bliz, Regen, Hagel u. s. w. in der Welt sind; aus was für Absichten uns Gott, ein iedes Glied unseres Körpers, gegeben u. s. w. Der andere Theil der Teleologie wird die pneumatische Teleologie genent, und sie untersucht die göttlichen Absichten in der Geisterwelt. Hier wird nicht nur überhaupt untersucht, um welcher Absichten willen Gott die Geister in der Welt, und insonderheit die menschlichen

lichen Seelen erschaffen: sondern es werden auch, die göttlichen Absichten aller ihrer Erkentniß- und Begehrungskräfte, und aller ihrer Veränderungen untersucht. Z. E. warum Gott uns Menschen Verstand, Gedächtniß u. s. w. gegeben, warum er die Sünden zugelassen, warum er die Sünden strafe, und was dergleichen mehr ist. Diese Wissenschaft ist eine von den nützlichsten menschlichen Wissenschaften, und es wäre zu wünschen, daß sie mit mehrerm Fleisse angebauet würde, als bisher geschehen ist. Einmal lernt man durch dieselbe, die unermeßliche Tiefe der göttlichen Weisheit, die er durch diese Welt offenbart hat, besser einsehen. Diese Welt ist nur in so ferne ein Mittel des Ruhms Gottes, in so ferne alles in derselben nach höchster Weisheit eingerichtet ist. Folglich kan man nicht eher, die höchste Vollkommenheit der Welt, zum Preise des Schöpfers gebührend einsehen, bis man nicht die göttlichen Absichten erkent, und sieht, wie vortreflich dieselben in dieser Welt erreicht und ausgeführt werden. Zum andern kan man, ohne dieser Wissenschaft, die gesamte menschliche Pflicht niemals recht ausüben. Wir können nur rechtmäßig handeln, in so ferne wir, bey allen unsern freyen Handlungen, die göttlichen Absichten zu unsern Absichten annehmen; und in so ferne wir, alle unsere Kräfte, und alle Dinge ausser uns, zu den Absichten gebrauchen, um welcher willen sie uns Gott gegeben, und in dieser Welt hervorgebracht hat. Wir wollen also, die ersten Grundsätze dieser vortreflichen und höchst nützlichen Wissenschaft, weitläuftiger untersuchen.

§. 1004.

Ueberhaupt ist unleugbar, daß Gott diese Welt nicht nur auf eine weise Art eingerichtet und erschaffen habe, sondern auch auf die allerweiseste Art, dergestalt, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß noch ein weiserer Plan könte entworfen werden, als derjenige ist, den Gott zu dieser Welt entworfen hat, und daß es eben so unmöglich ist, daß derselbe noch weiser und besser ausgeführt werden

könte, als es in dieser Welt geschehen ist, und noch geschieht §. 1001. 993. Es würde allemal ein Mangel der göttlichen Weisheit seyn, wenn Gott eine Welt hätte schaffen können, welche den Regeln der höchsten Weisheit noch gemässer wäre, als die unsrige; und dis würde noch dazu ein solcher Mangel seyn, den Gott in Ewigkeit nicht wieder gut machen könte, weil ausser dieser einzigen Welt keine andere würklich wird. Gott besitzt, in sich selbst, die allerhöchste Weisheit §. 912-920. Da nun dieselbe im höchsten Grade lebendig ist §. 920. so handelt er allemal nach derselben, und folglich hat er auch diese Welt nach derselben erschaffen. Folglich hat Gott, bey der Schöpfung dieser Welt, nicht nur so viele Zwecke zur Absicht gehabt, sondern auch so grosse und vortrefliche, als möglich sind. Er hat dieselben auf die vollkommenste Art mit einander verbunden, dergestalt, daß immer der eine ein Mittel zu dem andern ist, bis sie endlich in einem einzigen Zwecke, als dem höchsten und vortreflichsten, zusammenfliessen. Alle diese Zwecke erhält er in dieser Welt, unausbleiblich und gewiß, durch die meisten und besten Mittel, welche auf die vollkommenste Art mit einander verbunden sind: dergestalt, daß eins immer ein Mittel zu dem andern wird, bis sie so viele und grosse Zwecke auf die beste Art erreichen, als irgends nur in einer Welt möglich ist. Damit nun, diese vortrefliche Wahrheit, in ein noch grösseres Licht gesetzt werde; so wollen wir uns, aus der Lehre von der besten Welt, überzeugen, daß diese Welt würklich nach allerhöchster Weisheit eingerichtet sey. Und wir wollen daher, folgende Sätze, ausführen.

§. 1005.

Erstlich, eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche in der Welt und allen Theilen derselben würklich ist und wird, und welche Gott den Creaturen nicht anerschaffen hat, ist ein Zweck Gottes, weswegen er die Welt erschaffen hat. Denn eine iedwede dieser Vollkommenheiten ist eine Folge und Würkung der Welt, welche Gott sich von

Ewig-

Ewigkeit her, aufs deutlichste und lebendigste, vorgestelt hat §. 902. und unendlich geliebt §. 934. Folglich gehört sie mit zu den Bewegungsgründen, um welcher willen er diese Welt würklich gemacht. Es ist demnach, eine iedwede dieser Vollkommenheiten etwas, welches sich Gott als gut vorgestelt, und deswegen die Welt würklich gemacht hat, damit dasselbe zur Würklichkeit komme. Und also ist eine iedwede dieser Vollkommenheiten ein Zweck, warum Gott die Welt erschaffen hat. Die anerschaffenen Vollkommenheiten der Creaturen können keine Zwecke der Welt seyn, weil sie, durch nichts anders in der Welt, erlangt werden. Sondern sie sind die ersten Mittel, welche Gott würklich gemacht hat, damit dadurch nach und nach, alle übrigen zufälligen Vollkommenheiten der ganzen Welt und aller Theile derselben, erhalten werden. Nun sind alle wahre Nutzen, welche die Substanzen in der Welt einander verschaffen, samt allen wahren Nutzen aller Veränderungen, Begebenheiten und Dingen in der Welt, zufällige Vollkommenheiten, welche den Dingen in der Welt nicht anerschaffen worden §. 259. Folglich sind, alle würkliche wahre Nutzen der Dinge in der Welt, Absichten Gottes, warum er die Welt erschaffen hat. Diese Wahrheit ist ein vortreflicher Grundsatz der Teleologie, indem wir dadurch in den Stand gesetzt werden, die göttlichen Absichten zu erfinden. Z. E. wenn man wissen wolte, warum Gott Schaafe und gewisse Kräuter erschaffen habe: so darf man nur durch Versuche, Erfahrungen und andere Wege, die wahren Nutzen aller dieser Dinge zu erkennen suchen. Man kan z. E. mit Zuversicht sagen, Gott habe unter andern deswegen Schaafe erschaffen, damit ihre Wolle uns zur Kleidung diene, und gewisse Kräuter, damit wir dadurch gewisse Krankheiten heilen können. So haben Noth und Elend den wahren Nutzen, daß wir uns in der Geduld und andern Tugenden üben können, und darin besteht auch die Absicht Gottes, warum er über die Menschen dergleichen Zufälle verhänget. Nun ist diese Welt die beste §. 991.

In der besten Welt sind viel mehr zufällige Vollkommenheiten, als in irgends einer andern möglichen Welt §. 426. Folglich hätte Gott, bey keiner andern Welt, so viele Zwecke zur Absicht haben und erreichen können, als bey dieser Welt. Es ist demnach diese Welt deswegen ein Werk der höchsten Weisheit, oder sie ist der höchsten Weisheit Gottes gemäß; weil Gott unmöglich mehr Zwecke zur Absicht haben und erreichen können, als er bey dieser Welt sich vorgesetzt hat, und durch dieselbe würklich erreicht. Wer ist im Stande, die göttlichen Zwecke durchzuzehlen? Man müßte ja alle Theile der Welt, alle Geister, alle Thiere, alle Sonnenstäubchen kennen, und alle ihre zufälligen Vollkommenheiten und Nutzen, vom Anfange der Welt an bis in alle Ewigkeit. Und das ist, uns Menschen, unmöglich. Wir werden ewig der Weisheit Gottes, die er bey der Schöpfung der Welt erwiesen hat, nachspüren können, wir werden ewig immer mehr und mehr Zwecke Gottes entdecken können; wir werden aber auch ewig, von der Entdeckung aller Zwecke Gottes, unendlich weit entfernt bleiben müssen.

§. 1006.

Zum andern: Gott hat die Welt um der allergrösten und besten Zwecke willen erschaffen, die irgends nur möglich sind. Denn erstlich, weil alle zufällige Vollkommenheiten und Nutzen in dieser Welt, welche den Creaturen nicht anerschaffen worden, Zwecke Gottes sind; §. 1005. so sind es auch die grösten und besten. Folglich sind auch, die allergrösten dieser Vollkommenheiten und Nutzen, Absichten Gottes, um welcher willen er die Welt erschaffen hat. Zum andern, da keine Welt so grosse Vollkommenheiten in sich enthält, als die beste §. 426. so hätte Gott, bey keiner andern Welt, so grosse und vortrefliche Zwecke zur Absicht haben können, als bey dieser. In der besten Welt hat ein iedwedes Ding eine so grosse Vollkommenheit, als möglich ist. Folglich hat Gott, bey dieser Welt, die höchste Vollkommenheit eines iedweden Theils der Welt zur Absicht gehabt, die in dem ganzen Zusammenhange der Welt möglich

lich ist. Zum dritten, in der göttlichen weisen Einrichtung dieser Welt ist, keine zufällige Vollkommenheit in derselben, als eine unerhebliche Kleinigkeit anzusehen §. 898. sondern eine iedwede ist von unendlicher Wichtigkeit, und Fruchtbarkeit. Hätte Gott eine andere als die beste Welt erschaffen, so hätte er unmöglich so grosse und vortrefliche Zwecke zur Absicht haben und erreichen können, als nunmehr, da er die beste Welt erschaffen hat. Es ist demnach diese Welt auch unter andern deswegen eine Würkung der höchsten Weisheit Gottes, weil sie diejenige ist, durch welche allein, die allergrösten und besten Zwecke, erreicht werden können §. 915. Es ist schlechterdings unmöglich, daß Gott durch eine andere Welt eben so grosse und gute Zwecke, oder noch grössere und bessere hätte erreichen können, als durch diese Welt. Eine iedwede besondere Absicht Gottes bey einem iedweden Theile dieser Welt bezieht sich, in der göttlichen Einrichtung, aufs Ganze, und es ist uns Menschen unmoglich, auch in dieser Absicht die göttliche Weisheit völlig einzusehen.

§. 1007.

Zum dritten: ein iedwedes würkliches Ding in der Welt, es mag eine Substanz oder ein Accidenz seyn, eine Begebenheit in der Geisterwelt oder in der Körperwelt, es mag die ganze Welt seyn, oder ein Theil derselben, ist, in so ferne es gut ist, ein Mittel zu den göttlichen Zwecken, und ist auch deswegen von Gott würklich gemacht worden, weil es ein Mittel zu seinen Absichten ist. Denn ein iedwedes würkliches Ding ausser Gott ist eines Theils gut, und muß in so ferne eine oder mehrere gute Folgen haben, welche zufällige Vollkommenheiten sind, die in der Welt würklich werden §. 444. Da nun, alle diese Vollkommenheiten, göttliche Zwecke sind §. 1005. so ist, ein iedwedes würkliches Ding in der Welt, ein Mittel zu den göttlichen Absichten. Da nun Gott dieses, um seiner Allwissenheit willen, gewust hat, und zwar auf eine lebendige Art §. 9[illegible].

so

so ist dieses zugleich ein Bewegungsgrund, warum Gott alles, was in der Welt würklich ist, gewürkt hat, nemlich weil es ein Mittel zu seinen Absichten ist. Nun ist diese Welt, weil sie die beste ist, zugleich die gröste §. 430. Folglich enthält sie mehr würkliche Theile, als eine iedwede andere Welt. Es sind demnach, in dieser Welt, mehrere und mannigfaltigere Mittel zu den göttlichen Absichten, als in irgends einer andern möglichen Welt; und es ist unmöglich, daß Gott mehrere Mittel zu seinen Zwecken hätte würklich machen können, als in dieser Welt würklich angetroffen werden. Folglich ist, auch in dieser Absicht, die beste Welt ein Werk der höchsten und unendlichen Weisheit Gottes. Man kan also mit Recht sagen, daß nichts in dieser Welt angetroffen werde, welches nicht durch die Weisheit Gottes, als ein Mittel zu seinen Zwecken, verordnet worden. Denn wenn irgends etwas in der Welt kein Mittel zu den göttlichen Absichten wäre, so müßte es entweder gar nicht gut seyn, und das ist unmöglich; oder es ist eines Theils gut. Ist das letzte, so hat es entweder gute Folgen, oder nicht. Das letzte ist unmöglich. Folglich hat alles in der Welt seinen Nutzen, und es erreicht also göttliche Absichten §. 1005. Wenn es nun von Gott nicht als ein Mittel zu diesen Absichten erwählt worden, so müßte Gott entweder nicht wissen, daß dadurch seine Absichten erreicht werden, oder er müßte es auf eine blos todte Art erkennen, und das ist ungereimt. Was für ein Trost für uns Menschen! Es mag uns begegnen, was da will; so können wir versichert seyn, daß es uns nicht von ohngefehr widerfahre, sondern daß Gott dadurch, die besten und heilsamsten Absichten, zu erreichen suche. Freylich kan das Böse in der Welt, in so ferne es böse ist, kein Mittel zu den göttlichen Absichten seyn; weil entweder Gottes Absichten böse seyn müßten, oder es müßte aus dem Bösen was Guts entstehen können, welches beydes unmöglich ist. Sondern wir werden künftig sehen, daß das Böse in der Welt mit vielem Guten vergesellschaftet sey, und daß das erste zugelassen

lassen werde, damit durch das letzte die göttlichen Absichten erreicht werden.

§. 1008.

Zum vierten, diese ganze Welt, und alles was in derselben würklich ist, ist ein iedwedes in seiner Art das beste Mittel zu den göttlichen Absichten, und auch deswegen von Gott erwählt und würklich gemacht worden. Denn durch keine Welt kan, so viele und grosse Vollkommenheit, entstehen, als durch die beste. Da nun diese Welt die beste ist, so ist sie, das fruchtbarste und wichtigste Mittel, zu den besten göttlichen Zwecken. Ueberdis ist ein iedes Ding in der Welt so vollkommen, als möglich ist. Folglich hat es auch so viele und grosse Nutzen, als irgends nur möglich ist, und es ist nichts in der besten Welt, ohne welchem diese Welt die beste seyn könte. Mithin trägt alles in der Welt das seinige zur höchsten Vollkommenheit, welche ausser Gott möglich ist, bey. Und es ist demnach alles in der Welt nicht nur ein Mittel zu dem besten Zwecke, sondern es ist auch ein iedes in seiner Art das allerbeste Mittel §. 916. Wenn in der besten Welt irgends etwas überflüßiges wäre, so müßte Gott, bey der Einrichtung dieser Welt, wider seine höchste Weisheit gehandelt haben, und das ist unmöglich, ja es streitet auch wider den Begrif der besten Welt. In dieser Welt ist alles so beschaffen, daß ohne demselben diese Welt nicht die beste seyn könte. Folglich trägt alles, das seinige, zur höchsten Vollkommenheit der Welt bey. Alles dieses hat Gott von Ewigkeit her aufs vollkommenste und lebendigste gewust, und er hat demnach alles in der Welt, in so ferne es gut ist, erwählt, beschlossen und würklich gemacht, weil er erkant, daß alles in seiner Art das beste Mittel zu den besten Zwecken sey. Freylich können wir auch dieses, nicht durch die Erfahrung, einsehen, und unsere kurzsichtigen und mangelhaften Einsichten reitzen uns ofte zu glauben, daß die Wege Gottes, oder die Mittel deren sich Gott bedient, besser seyn könten, als sie in der That sind. Allein man muß, diesen verwegenen und alber-

nen

nen Gedanken, durch die allgemeine Ueberzeugung von der höchsten Weisheit Gottes, zu unterdrucken suchen. Diejenigen, welche nicht annehmen, daß diese Welt die beste sey, die mögen zusehen, wie sie das Tadeln der Wege Gottes, auf eine gründliche Art, verhindern können.

§. 1009.

Endlich, fünftens, sind auch in dieser Welt, alle Zwecke und Mittel, auf die beste und vollkommenste Art, mit einander verbunden. Denn da diese Welt die beste ist, so ist auch in ihr der allergröste und vortreflichste allgemeine Zusammenhang unter allen ihren Theilen, der in keiner Welt so vollkommen und groß seyn kan, und der überhaupt ausser Gott nicht besser und gröſſer möglich ist §. 440-450. Nun sind alle Zwecke und Mittel Gottes, die er nach seiner höchsten Weisheit von Ewigkeit her aufs vollkommenste gewust, und die er durch die Schöpfung dieser Welt würklich gemacht, Theile der besten Welt. Folglich stehen sie auch würklich, unter und mit einander, in der allervollkommensten allgemeinen Verbindung. Folglich sind sie insgesamt dergestalt einander zugeordnet und untergeordnet, wie es die höchste Vollkommenheit, die ausser Gott möglich ist, erfodert. Sie laufen also insgesamt in einen Zweck als den letzten zusammen, und machen insgesamt den besten, gewissesten, untrüglichsten und kürzesten Weg zu dem allerhöchsten Zwecke aus. Folglich kan man mit Recht sagen, daß die Schöpfung dieser Welt eine so weise That Gottes sey, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß Gott noch weiser hätte handeln können. Und folglich hat Gott, die Unendlichkeit seiner Weisheit, durch die Schöpfung dieser Welt in der That erwiesen.

§. 1010.

Nachdem wir nun überhaupt die göttlichen Absichten, um welcher willen er diese Welt erschaffen hat, untersucht haben: so wollen wir versuchen, ob wir einige dieser Absichten insonderheit bestimmen, und ausmachen können, welches der letzte Zweck, oder der Endzweck dieser Welt, sey. Und

da

da wir uns überzeugen wollen, daß derselbe, in der Ehre Gottes und in der Religion, bestehe; so müssen wir erst, die Begriffe von der Religion, festsetzen. Nemlich die **Ehre** einer Person besteht, in der Erkentniß ihrer grössern Vollkommenheiten; oder in dem Urtheile, vermöge dessen ihr grössere Vollkommenheiten zugeschrieben werden. Wenn iemand seine eigenen grössern Vollkommenheiten erkent; und dieselben sich in seinem eigenen Urtheile zuschreibt, so ehrt er sich selbst. Erkennen aber andere seine grössern Vollkommenheiten, und schreiben sie ihm in ihrem Urtheile zu, so wird er von andern geehrt, und das sind seine **Verehrer**. Es ist ein blosser Wortstreit und ein Eigensinn, wenn man schlechterdings sagen wolte, daß niemand sich selbst ehren könte. Wenn aber iemand von andern geehrt wird, so ist diese seine Ehre keine Realität und Vollkommenheit, welche in ihm, als der geehrten Person, würklich ist; sondern sie ist in seinen Verehrern würklich, und der Gegenstand dieser Ehre ist in der geehrten Person würklich. Es behaupten einige, daß man iemanden nur ehre, wenn man ihm moralische Vollkommenheiten zuschreibt. Allein man kan iemanden auch ehren, wenn man ihm Vollkommenheiten zuschreibt, die nicht moralisch sind. So ist es eine wahre Ehre Gottes, wenn man ihn, als ein allmächtiges und allwissendes Wesen, verehrt. So viel aber ist gewiß, daß es niemals für eine Ehre gehalten wird, wenn man iemanden kleinere Vollkommenheiten zuschreibt. Wer wird es für eine Ehre halten, wenn man von einen Gelehrten sagen woite, er könne gut lesen und schreiben? Ein ieder Verehrer stelt sich die Vollkommenheit, um welcher willen er iemanden ehrt, als eine grössere Vollkommenheit vor, durch welche derselbe gleichsam über andere hervorragt, er mag nun in diesem Stücke irren oder nicht, oder es mag diese Vollkommenheit in der That groß seyn, oder nicht. Ein höherer Grad der Ehre wird, der **Ruhm**, genent. Wir rühmen und preisen iemanden, wenn man ihm entweder sehr grosse Vollkommenheiten zuschreibt, oder wenn man wenigstens

seine

seine Vollkommenheiten, als sehr grosse und erhabene Vollkommenheiten, sich vorstelt. **Der Ruhm Gottes**, oder die **Ehre Gottes**, besteht demnach in einer vollkommenern Erkentniß seiner göttlichen Vollkommenheiten. Und diese Ehre ist von doppelter Art. Einmal die Ehre, wodurch Gott sich selbst ehrt. Gott erkent sich selbst, und alle seine unendlichen Vollkommenheiten, im höchsten Grade §. 903. Folglich ist in ihm die allervollkommenste Verehrung seiner selbst, ewig und unveränderlich, würklich. Allein da diese Ehre Gottes eine innerliche Vollkommenheit Gottes ist, so kan sie unmöglich der Zweck seyn, um dessentwillen Gott diese Welt erschaffen hat §. 1002. Folglich kan sie hier nicht, in Betrachtung, gezogen werden. Wir reden also von der andern Ehre Gottes, welche in der Erkentniß der Creaturen besteht, die sie von Gott und seinen Vollkommenheiten haben, und welche also eine Realität ist, die in der Welt würklich ist. Es kan sich ein iedweder leicht überzeugen, daß nur mit Verstand begabte Creaturen, oder endliche Geister, Gott erkennen und ihn verehren können. Folglich verstehen wir hier, durch die Ehre oder den Ruhm Gottes, eine vollkommenere Erkentniß der höchsten Vollkommenheiten Gottes, welche in den würklichen endlichen Geistern angetroffen wird.

§. 1011.

Wenn ein endlicher Geist, eine solche vollkommene Erkentniß von den göttlichen Vollkommenheiten hat, daß sie lebendig ist; folglich daß sie ihn, und seinen freyen Willen, bewegt, das Gute zu begehren und zu thun, und das Böse zu verabscheuen und zu unterlassen: so verherrlichet er die **Ehre Gottes**, oder so dient er **Gott**. Die Verherrlichung der Ehre Gottes, und der Dienst Gottes, besteht also in einem solchen freyen und rechtmäßigen Verhalten eines endlichen Geistes, welches den Vollkommenheiten Gottes gemäß ist; oder wozu er die Bewegungsgründe, aus der Ehre Gottes, hernimt: z. E. wenn er nicht sündiget, weil er erkent, daß Gott alle Sünden um seiner

Ge-

Gerechtigkeit willen strafe, und wenn er rechtmäßig handelt, weil er erkent, daß Gott, um seiner Gerechtigkeit willen, alle rechtmäßige Handlungen belohne. Wenn also vernünftige Creaturen Gott dienen, so hat Gott davon keinen Vortheil zu erwarten, als wenn er durch diesen Dienst innerlich vollkommener werden könte. Und also ist es lächerlich, wenn manche Religionsspötter deswegen über die Religion lachen, weil sie denken, man behaupte, daß Gott durch den Dienst, den ihm die Creaturen leisten, vollkommener werde. Wer dieses glaubt, der denkt freylich ungereimt. Allein kein vernünftiger Kenner der Religion macht sich, einen solchen falschen Begrif, von dem Gottesdienste. Und wenn eine vernünftige Creatur, nach unserm Begriffe, Gott dient; so sind, seine freye Handlungen, die unmittelbaren Würkungen seiner Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten. Und da nun die Würkungen, die Erkentnißmittel ihrer Ursachen, sind: so schimmern alsdenn, die Vorstellungen der göttlichen Vollkommenheiten, aus den Handlungen einer vernünftigen Creatur hervor, und sie seßen dieselben also in ein grösseres Licht und verherrlichen sie. Diese Ehre Gottes, mit dem Dienste Gottes zusammengenommen, machen die Religion aus. Die Ehre Gottes ist der theoretische Theil der Religion, und in einer iedweden Religion liegt, eine Lehre von Gott, zum Grunde. Der Dienst Gottes ist der practische Theil der Religion. Und das ganze Wesen der Religion besteht, in einer solchen vollkommenen Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten, welche lebendig ist. Die weitere Untersuchung dieses Begrifs gehört, in die Sittenlehre.

§. 1012.

Die Religion ist verschiedener Grade der Vollkommenheit fähig, welche, nach folgenden Regeln, beurtheilt werden müssen. 1) Je mehrere endliche Geister Gott ehren und ihm dienen, desto grösser ist die Ehre Gottes, der Dienst Gottes, und die Religion; folglich, ie mehr Verehrer und Diener Gott hat. Wenn also so viele endliche

Geister ausser Gott würklich sind, als möglich, und wenn so viele derselben seine Verehrer und Diener sind, als möglich; so hat in dieser Absicht die Religion, den allerhöchsten Grad, erreicht. 2) Je grössere und vollkommenere endliche Geister Gott ehren und ihm dienen, desto vollkommener ist die Religion. Die Ehre, die man von einem unverständigen Menschen empfängt, ist warlich eine schlechte Ehre. Wenn also die allergrösten, höchsten und glückseligsten Geister würklich sind, die möglich sind, und wenn dieselben Gott ehren und ihm dienen, so ist auch in dieser Absicht die Religion die gröste, welche möglich ist. 3) Je weitläuftiger die Ehre und der Dienst Gottes ist, desto grösser ist die Religion; folglich ie mehrere göttliche Vollkommenheiten, und ie mehr von einer iedweden, die endlichen Geister erkennen, ie mehrere freye Handlungen sie um Gottes willen thun, ie mehr Bewegungsgründe sie zu ihrem Verhalten aus der Erkentniß Gottes hernehmen, und ie öfter sie dieses thun, desto vollkommener ist die Religion. In dieser Absicht ist also die Religion die gröste, wenn ein endlicher Geist alles von Gott erkent, was er zu erkennen im Stande ist, und wenn er alle seine freye Handlungen um Gottes willen thut, und noch dazu zu einer iedweden derselben so viele Bewegungsgründe aus Gott hernimt, als möglich ist. 4) Je grössere und erhabenere Begriffe sich die endlichen Geister von Gott machen, ie wichtiger die Bewegungsgründe sind, welche sie aus denselben hernehmen, und ie grösser die Handlungen sind, welche sie um derselben willen thun, desto grösser ist die Religion. Die allervollkommenste Religion eines endlichen Geistes besteht also darin, wenn er sich, die allergrösten und Gott anständigsten Begriffe, von den göttlichen Vollkommenheiten macht, die ihm möglich sind, wenn er um derselben willen die alleredelsten und vortreflichsten Handlungen thut, und wenn die Ehre Gottes sein vornehmster und stärkster Bewegungsgrund, und der letzte Zweck aller seiner Handlungen ist. 5) Je vollkommener die Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten,

ten, und der aus derselben hergeleiteten Bewegungsgründe ist, desto gröſſer ist die Religion: folglich ie klärer, richtiger, gewisser und lebendiger diese Erkentniß ist. Es besteht demnach, die gröſte und vollkommenste Religion eines endlichen Geistes, darin: wenn seine theologische Erkentniß nicht klärer, richtiger, gewisser und lebendiger in ihm seyn könte, als sie würklich ist; und wenn seine Bewegungsgründe, die er aus der Ehre Gottes zu seinem rechtmäßigen Verhalten hernimt, eben in einem so hohen Grade klar, richtig, gewiß und lebendig sind §. 1010. 1011.

§. 1013.

Nunmehr ist leicht zu erweisen, daß Gottes Absicht bey der Schöpfung dieser Welt nicht nur dahin gegangen, die Religion in der Welt zu befördern, sondern auch den allerhöchsten Grad derselben, der möglich gewesen. Denn die Ehre Gottes, der Dienst Gottes und die Religion, sind unleugbar zufällige Vollkommenheiten vernünftiger Creaturen. Die Ehre Gottes ist eine vollkommenere Erkentniß des allervollkommensten und würdigsten Gegenstandes unserer Erkentniß. Und kan wol dieselbe, eine Unvollkommenheit, seyn? Der Dienst Gottes besteht in rechtmäßigen Handlungen, die um der besten Bewegungsgründe, oder um der Ehre Gottes willen, vorgenommen werden. Und kan das wol was Böses seyn? Es ist so weit entfernt, daß die Religion etwas Böses seyn könte, daß man vielmehr in der Sittenlehre leicht erweisen kan, daß die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit einer vernünftigen Creatur darin besteht, wenn sie Gott in dem höchsten Grade, der ihr möglich ist, ehrt, und ihm dient. Da nun alle zufällige Vollkommenheiten in der Welt, welche Gott den Creaturen nicht anerschaffen hat, Zwecke sind, um welcher willen Gott diese Welt erschaffen hat §. 1005. so ist auch die Ehre und der Dienst Gottes, oder mit einem Worte die Religion, ein göttlicher Zweck dieser Welt. Und da Gott diese Welt, um des allerbesten Zwecks willen, erschaffen hat §. 1004. so ist auch, der göttliche Zweck dieser Welt, der

allerhöchste Grad der Religion, der ausser Gott möglich ist. Laßt uns sehen, wie Gott diese Welt zu dieser Absicht eingerichtet habe! Und da kan man sich leicht überzeugen, daß, da diese Welt die beste ist, keine Welt möglich sey, in welcher und durch welche die Religion, in einem eben so hohen oder noch höhern Grade, erlangt werden könte, als in dieser Welt. Denn 1) sind in der besten Welt mehrere und mannigfaltigere vernünftige Creaturen, als in irgends einer andern Welt angetroffen werden §. 430. Folglich hat Gott würklich mehr Geister erschaffen, als er würde haben thun können, wenn er eine iedwede andere Welt zur Würklichkeit gebracht hätte. Nun kan niemand Gott verehren und ihm dienen, als wenn er ein endlicher Geist ist. Folglich ist es unmöglich, daß ausser Gott, mehrere Verehrer und Diener Gottes, würklich seyn könten, als in der That vorhanden sind. Diese Betrachtung kan man sich dadurch ungemein bestätigen, wenn man nicht nur ohngefehr überzählt, wie viele Millionen Menschen auf dem Erdboden würklich gewesen, noch würklich sind, und täglich geboren werden; sondern wenn man sich auch überzeugt, daß alle Planeten, und deren gibt es um alle Fixsterne, welche unzählbar sind, mit vernünftigen Einwohnern angefült sind. Dahin kan man auch rechnen, was die heilige Schrift, von der unzähligen Menge der Engel, sagt. 2) In der besten Welt sind auch die grösten, besten und glückseligsten endlichen Geister würklich, so daß keine grössern und vollkomnern Geister ausser Gott würklich seyn können, als ausser ihm ietzo würklich vorhanden sind §. 430. Gott hat also würklich in dieser Welt, so viele und grosse endliche Geister, erschaffen, als einzeln und zusammengenommen, den höchsten Grad der Religion, der nur irgends möglich ist, auf einmal oder nach und nach in alle Ewigkeit würklich machen. 3) Gott hat alle Dinge in der Welt so eingerichtet, daß ein iedwedes in seiner Art das beste Mittel ist, durch welches die vernünftigen Creaturen, zur besten Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten, gelangen können

nen

nen. Denn alles in der Welt, in so ferne es gut ist, ist eine Würkung Gottes, und folglich ein Erkentnißmittel der göttlichen Vollkommenheiten §. 257. Selbst das Böse in der Welt ist ein Erkentnißmittel Gottes und seiner Vollkommenheiten, weil es, wie aus dem Folgenden erhellen wird, von Gott aufs gütigste und weiseste zugelassen worden. Ja, da diese Welt die beste ist, so ist alles in derselben in seiner Art so gut als möglich, und folglich das allerbeste Erkentnißmittel der göttlichen Vollkommenheiten; so daß aus keiner andern Welt, die Vollkommenheiten Gottes, auf eine so vortrefliche Art hervorstralen, als aus dieser Welt. Alle Dinge in dieser Welt ausser den vernünftigen Creaturen, die unvernünftigen Thiere, die Pflanzen, die Kräuter, die Gestirne, und wie sie alle Namen haben mögen, sind entferntere Mittel der Ehre Gottes, indem sie irgends auf eine Art, den Geistern in dieser Welt, zu der Religion behülflich sind. Und die vernünftigen Creaturen sind die nächsten Mittel der Religion, oder die eigentlichen Verehrer und Diener Gottes. Indem nun Gott diese ganze Welt, und alles was drinnen ist, dergestalt eingerichtet, daß daraus seine Vollkommenheiten viel besser erkant werden können, als aus irgends einer andern Welt, ja so gut als nur möglich ist; und indem er, so viele und vortrefliche Verehrer seiner Vollkommenheiten, erschaffen hat, daß keine mehrern und bessern ausser ihm würklich seyn können: so ist nicht nur die Religion überhaupt ein Zweck Gottes, um dessentwillen er diese Welt erschaffen hat, sondern dieser Zweck Gottes besteht auch würklich in dem allerhöchsten Grade der Religion, welcher ausser Gott möglich ist.

§. 1014.

Noch leichter kan erwiesen werden, daß Gott zu dem Ende diese Welt erschaffen habe, damit die endlichen Geister nicht nur glückselig werden mögen; sondern damit sie auch eine so grosse Glückseligkeit erlangen mögen, als in der besten Welt möglich ist, oder als ohne Nachtheil der Regeln der allerhöchsten Güte und Weisheit geschehen kan. Denn

alle zufälligen Vollkommenheiten der Creaturen, welche ihnen nicht anerschaffen worden, sind Absichten Gottes, um welcher willen er die Welt erschaffen hat §. 1005. Nun ist, die höchste Glückseligkeit, Wohlfarth und Seligkeit der endlichen Geister in dieser Welt, eine zufällige Vollkommenheit in dieser Welt §. 768. welche ihnen nicht anerschaffen werden können, weil dieser höchste Grad nur nach und nach erlangt werden kan. Folglich ist, die Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen, ein göttlicher Zweck der Schöpfung, und zwar ist es der höchste Grad derselben, weil Gott bey der Schöpfung dieser Welt, die möglichste Vollkommenheit aller Creaturen, zur Absicht gehabt hat §. 1006. Und auch diese Absicht hat Gott dadurch aufs vollkommenste ausgeführt, indem er die beste Welt erschaffen hat. In keiner andern Welt kan es Geister geben, die eben so glückselig oder noch glückseliger seyn könten, als die Geister in der besten Welt. Diese zweyte Absicht ist um der ersten willen, oder um der Ehre Gottes willen, nothwendig. Denn nur Geister können Gott unmittelbar verehren, und seine Ehre verherrlichen, und zwar nur in so ferne sie glückselig sind. Die ganze Religion ist ein Stück der Seligkeit, und der Glückseligkeit eines Geistes §. 1011. 768. Folglich ie glückseliger ein Geist ist, desto geschickter ist er, die Ehre Gottes und seinen Dienst zu befördern. Folglich kan die höchste Religion, ohne der höchsten Glückseligkeit der Geister, in dieser Welt nicht befördert werden, und weil also Gott jene zur Absicht gehabt hat, so hat er auch diese zum Zwecke gehabt. Man würde sehr seichte denken, wenn man hieraus schliessen wolte, daß also in dieser Welt kein Mensch, oder irgends eine andere vernünftige Creatur, unglückselig seyn könte, weder in der Zeit noch in alle Ewigkeit. Denn, einmal, kan man, durch die bisherigen Entdeckungen der Weltweisheit, nicht deutlich und mit Gewißheit entscheiden, ob es der höchsten Vollkommenheit der besten Welt gemäß oder zuwider sey, daß einige vernünftige Creaturen in alle Ewigkeit unglückselig werden. Zum andern

dern kan eine vernünftige Creatur zu einer Zeit unglückselig, und zu einer andern glückselig seyn, und demohnerachtet, alles in allen gerechnet, in einem so hohen Grade glückselig seyn, als es in der besten Welt möglich ist. Folglich können wir nichts weiter behaupten, als daß Gott die beste Welt unter andern Absichten auch deswegen erschaffen habe, damit alle vernünftige Creaturen, einzeln und zusammengenommen, glückseliger seyn und werden mögen, als sie in irgends einer andern Welt würden geworden seyn, und daß sie einen so hohen Grad der Glückseligkeit erreichen, als es nach den Regeln der allerhöchsten Güte und Weisheit möglich ist.

§. 1015.

Nun müssen wir noch bestimmen, welches die letzte Absicht der Welt sey, oder welche unter allen göttlichen Absichten, um derentwillen er die Welt erschaffen hat, der Endzweck sey §. 270. Dieser letzte Zweck besteht, in dem höchsten Grade der Vollkommenheit der besten Welt. Denn alle übrige Vollkommenheiten der Welt tragen das ihrige, zu diesem höchsten Grade, bey. Da sie also Mittel desselben sind, so sind alle zufällige Vollkommenheiten der Welt, ausser der höchsten, Mittel derselben; und folglich ist sie derjenige Zweck Gottes, zu welchem sich alle übrige als Mittel verhalten, und sie ist demnach der letzte Zweck Gottes. Gott kan nur wahre Vollkommenheiten, zu seinen Absichten, machen §. 917. und ie grösser eine Vollkommenheit der Welt ist, zu einer desto entferntern und höhern Absicht nimt sie Gott an §. 915. Folglich ist sein letzter Zweck die höchste Vollkommenheit der besten Welt, oder der höchste Grad der Vollkommenheit der besten Welt. Nun besteht, die höchste Vollkommenheit eines Dinges, in der Zusammenstimmung aller Theile desselben zu einem Zwecke §. 97. Derjenige Zweck also, zu welchem alles in der Welt zusammenstimt, ist die höchste Vollkommenheit, und also der letzte Zweck der besten Welt. Nun ist alles in der besten Welt ein Mittel zu dem höchsten Grade der Religion,

welcher auſſer Gott möglich iſt §. 1013. Folglich iſt, der letzte Zweck der beſten Welt, dieſer höchſte Grad der Ehre und des Dienſtes Gottes, oder, mit einem Worte, der Religion. Weil nun die Geiſter die vollkommenſten Theile der Welt ſind, ſo iſt ihre übrige Glückſeligkeit, nach der Religion, der nächſte Mittelzweck, um deſſentwillen Gott die beſte Welt erſchaffen hat. Gemeiniglich ſagt man: daß der letzte Zweck Gottes ſeine Ehre, und der nächſte nach dieſem, die Glückſeligkeit der Menſchen und anderer vernünftigen Creaturen, ſey. Allein es ſteckt in dieſem Gedanken etwas falſches, als wenn die Ehre Gottes und die Religion eine Vollkommenheit ſey, welche von der Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen unterſchieden iſt, da doch in derſelben der höchſte Grad dieſer Glückſeligkeit beſteht. Man denkt viel richtiger, wenn man ſagt: daß der letzte und höchſte Zweck Gottes, warum er die beſte Welt erſchaffen, der allerhöchſte Grad der Glückſeligkeit der vernünftigen Geſchöpfe ſey, und daß der nächſtkleinere Grad ihrer Glückſeligkeit derjenige Mittelzweck ſey, welcher nach der Religion der gröſte iſt. Es iſt demnach abermals klar,

daß Gott die Welt, blos aus Liebe zu den Creaturen, geſchaffen habe.

Der andere Abschnitt.

Die Vorsehung Gottes.

Die erste Abtheilung.

Von der Vorsehung Gottes überhaupt.

§. 1016.

Wir kommen nunmehr zu der andern Hauptart der Thaten, und der Handlungen Gottes, durch welche er in andere Dinge, die ausser ihm würklich sind, würkt, und die werden in der Vorsehung Gottes zusammengefaßt. Die Schöpfung ist diejenige Handlung Gottes, aus welcher begreiflich ist, warum die Welt, und alles was sie in sich enthält, würklich ist; und die Vorsehung begreift alle Handlungen und Einflüsse Gottes in die Welt in sich, welche sie als ein fortdaurendes Ding voraussetzen. Die Schöpfung würkt die Welt als eine Würkung Gottes, und die Vorsehung bearbeitet sie als eine Würkung Gottes, die schon da ist. Jene ist eine Handlung Gottes in die Welt, welche ihre Würklichkeit nicht voraussetzt; die Vorsehung Gottes aber ist eine solche Handlung in die Welt, welche ihre Würklichkeit voraussetzt. Man kan also die **göttliche Vorsehung** überhaupt, durch diejenige Handlung Gottes in die Welt, erklären, durch welche er nach und nach, einer iedweden erschaffenen Sache, so viele zufällige Vollkommenheiten verursacht, als nach höchster Güte und Weisheit möglich ist. Wenn wir alle Handlungen Gottes, welche zu der Vorsehung gehören, nach und nach werden durchgegangen haben; so werden wir, von der Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieser Erklärung, völlig überzeugt werden. Man kan sich diese Erklärung, durch ein Gleichniß, erläutern. Wenn sich iemand ein Haus bauet, oder einen Garten anlegt, so ist das gleichsam eine Schöpfung. Wenn

er aber, als ein guter Wirth, sein gebauetes Haus, und seinen angelegten Garten, besorgt: so übt er eine Vorsehung über dieselben aus. Man kan die göttliche Vorsehung auch so erklären, daß sie in der Handlung Gottes bestehe, durch welche er nach und nach alle Zwecke, um welcher willen es die Welt erschaffen hat, durch dieselbe und ihre Theile zu erlangen sucht, und würklich erlangt.

§. 1017.

Daß nun Gott die Welt nicht nur erschaffen habe, sondern daß er auch über dieselbe, so lange sie fortdaurt, und also von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, eine Vorsehung ausübe: das kan, folgendergestalt, erwiesen werden. Die beste Welt ist ein fortdaurendes Ding, und wird in Ewigkeit fortdauren. Nun ist es unmöglich, daß die ganze Welt, und ein ieder Theil derselben, alle zufällige Vollkommenheiten, die sie nach den Regeln der höchsten Güte haben müssen, auf einmal haben solten; und daß alle Zwecke, warum Gott die beste Welt erschaffen hat, auf einmal solten erhalten werden. Es ist kein Zeitpunct der ganzen Fortdauer der besten Welt möglich, in welchem die Welt die ganze beste Welt wäre, alle ihre Vollkommenheiten auf einmal hätte, und alle ihre Zwecke auf einmal erreichte. Und eben so verhält es sich auch, mit allen Theilen der besten Welt. Folglich werden, in der besten Welt, nur nach und nach bis in alle Ewigkeit, alle zufällige Vollkommenheiten, und folglich auch alle Zwecke Gottes §. 1005. die zur besten Welt nöthig sind, und deren Würklichkeit die höchste Güte und Weisheit erfodert, würklich. Nun kan dieses nicht ohne Einfluß Gottes in die Welt, und auf eine von Gott unabhängige Art geschehen §. 982. Eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche während der Fortdauer der Welt würklich wird, ist eine Würkung der thätigen und geschäftigen Güte und Weisheit Gottes §. 1005. 948. Folglich nimt Gott, während der Fortdauer der Welt, eine solche Handlung vor, wodurch er nach und nach die beste Welt würkt, wodurch er nach und nach alle

Ab-

Absichten der Schöpfung ausführt, und wodurch er nach und nach, allen erschaffenen Dingen, so viele zufällige Vollkommenheiten verschaft, als die höchste Güte und Weisheit erfodert. Es hat also Gott nicht nur die Welt erschaffen, sondern er übt auch eine Vorsehung über dieselbe aus. §. 1016.

§. 1018.

Die Vorsehung, welche Gott über die ganze Welt ausübt, kan auch mit Recht, die Sorge Gottes für die Welt, genent werden; oder indem Gott die Vorsehung ausübt, so sorget er zugleich für die Welt. Denn man sorget für eine Sache, wenn man nicht nur die Mittel ihrer Vollkommenheit ausfindig macht, sondern auch würklich gebraucht, um sie vollkommener zu machen. Nun hat Gott von Ewigkeit her, aufs vollkommenste, und nach höchster Weisheit, die besten Mittel erkant und erwählt, durch welche alle Dinge in der Welt nach und nach ihre möglichste Vollkommenheit erlangen, und diese Mittel macht er nach und nach durch seine Vorsehung würklich §. 1016. Folglich sorget Gott durch seine Vorsehung für die ganze Welt, und für alle Dinge, die in derselben würklich sind. Es versteht sich von selbst, daß man von der Sorge, die Gott für diese Welt trägt, alles ängstliche, ausschweifende und unvollkommene absondern muß, was mit den menschlichen Sorgen nur gar zu häufig verbunden zu seyn pflegt. Man muß vielmehr sagen, daß Gott aufs vollkommenste für die Welt sorge, und daß er die allerhöchste Vorsehung über diese Welt ausübe. Denn 1) für ie mehrere und grössere Dinge gesorgt wird, desto grösser ist die Sorge und die Vorsehung. Nun sorgt Gott für alle Dinge in dieser Welt, indem kein würkliches endliches Ding einen Augenblick, ohne Gottes Vorsehung und Vorsorge, fortdauren, und vollkommen werden kan §. 1017. Folglich vergist Gott, in seiner Vorsehung, keine Creatur. Er sorgt so wol für die grösten, als auch für die kleinsten, und zwar für die letztern nicht blos vor sich betrachtet als für Kleinigkeiten,

keiten, sondern in ihrer Beziehung aufs Ganze. Was für ein Trost für uns Menschen! Ein Mensch mag immerhin andern Menschen noch so gering, ungeachtet und vergessen zu seyn scheinen, er kan allemal versichert seyn, daß Gott für ihn eben so wohl sorge, als für die gröſten und vornehmſten Personen. Die kleinſten Vorfälle unſeres Lebens stehen, eben so wohl als die gröſten, unter der Vorsehung Gottes. Und da in dieſer Welt, als in der beſten, viel mehrere und gröſſere Dinge und Veränderungen würklich sind, als in irgends einer andern Welt: so hat Gott würklich so viel zu beſorgen, und er beſorgt auch in der That durch ſeine Vorſehung ſo viel, als möglich iſt, dergeſtalt, daß keine Vorſehung möglich iſt, welche ſich noch über mehrere und gröſſere Dinge erſtrecken könte, als die Vorſehung Gottes über die beſte Welt, und die göttliche Vorſehung iſt alſo in dieſer Abſicht in der That die allergröſte. Man bewundert es mit Recht an einem General, wenn er für alles in ſeiner Armee ſorgt, und nichts vergiſt. Allein wie wenig iſt das nicht gegen dasjenige, was Gott beſorgt, indem ihm vermöge ſeiner Allwiſſenheit nichts unbekant iſt, was in dieſer Welt würklich iſt, oder geſchieht. 2) Je beſtändiger, ununterbrochener und dauerhafter die Vorſehung iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie. Gottes Vorſehung daurt, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, ununterbrochen und unausgeſetzt fort, und iſt alſo auch in dieſer Abſicht die gröſte und vollkommenſte. Gott wird nie müde für die Creaturen zu ſorgen, er unterläſt ſeine Sorge für die Welt niemals, er ſorgt Tag und Nacht unausgeſetzt für alles. Und wenn weder wir ſelbſt, noch andere Menſchen, zu gewiſſen Zeiten und in gewiſſen Umſtänden, für uns ſorgen, oder ſorgen können: ſo können wir doch verſichert ſeyn, daß alsdenn Gott für uns alle mögliche Sorge trägt. 3) Je weiſer, gütiger und gerechter die Sorge und Vorſehung iſt, oder ie vollkommener dadurch der Gegenſtand gemacht wird, deſto vollkommener und gröſſer iſt ſie. Gott ſorget aufs allerweiſeſte, gütigſte und

gerechteste für die Welt, und alle Creaturen, und seine Vorsehung ist eine Handlung seiner höchsten Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit §. 1016. 913. 948. 952. Folglich ist, die Vorsehung Gottes, die allervollkommenste. Und dieses fliest auch, aus der Lehre von der besten Welt. Folglich wird eine iedwede Creatur in dieser Welt, durch die Vorsehung Gottes, nach und nach so vollkommen, als möglich ist. Und folglich kan keine Creatur, von der Vorsehung Gottes, eine grössere Vollkommenheit fodern und erwarten, als sie würklich von derselben empfängt.

§. 1019.

Es gibt Leute, welche weder die Würklichkeit Gottes leugnen, noch daß die Welt von Gott geschaffen worden, und sie geben also zu, daß sie ohne Gott nicht habe würklich werden können. Allein sie leugnen die Vorsehung Gottes, und behaupten, daß Gott, nachdem er die Welt geschaffen, sich weiter um dieselbe nicht bekümmere, nicht für dieselbe sorge, und auf keinerley Weise sich, nach der Schöpfung, mit ihr beschäftige, oder in dieselbe würke. Man nent diesen Irrthum den **Epicureischen Irrthum**, weil Epicur nach seinem Lehrgebäude denselben behauptet hat. Diejenigen, welche diesen Irrthum annehmen, machen sonderlich folgende Einwürfe wider die göttliche Vorsehung. 1) Es sey ganz unnöthig, daß Gott, nachdem er die Welt geschaffen, in dieselbe zu würken fortfahre, und für sie sorge; weil die Welt, nachdem sie von Gott erschaffen worden, ohne seine fernere Vorsorge fortdauren könne. Gleichwie ein Uhrmacher, wenn er eine vortrefliche Uhr verfertiget hat, nicht weiter nöthig hat, in dieselbe zu würken, indem sie ohne seinen Einfluß richtig fortgeht, bis etwas daran verdorben wird. Allein an der Welt, als an dem besten Werke des vortreflichen Baumeisters, könne nichts verdorben werden. Folglich sey die Vorsehung Gottes ganz unnöthig, und Gott könne nichts unnöthiges thun. Dieser ganze Einwurf ist, schon in dem vorhergehenden, völlig widerlegt worden §. 982. Es ist unmöglich, daß

die

die Welt in ihrer Fortdauer von Gott unabhängig seyn solte, und es ist eine chimärische Vortreflichkeit der Welt, wenn man sich dieselbe dergestalt vorstelt, daß sie ohne beständige Vorsorge Gottes, nach ihrer Schöpfung von Gott, fortdauren könte. Und folglich ist dieses nur eine Scheinvortreflichkeit der Welt, welche der besten Welt nicht hat können anerschaffen werden. Wir werden von der Richtigkeit dieser Antwort, noch besser überzeugt werden, wenn wir in dem Folgenden alle diejenigen Handlungen Gottes in die Welt untersuchen werden, ohne welchen die Welt nicht fortdauren kan, und welche zusammengenommen die Vorsehung Gottes ausmachen. Das Gleichniß von einem Uhrmacher, oder von einem andern Künstler, ist sehr schlecht angebracht. Die substantiellen Theile eines solchen Werks der menschlichen Kunst hangen ja nicht, von dem menschlichen Künstler, ab; sondern nur einige Accidenzien derselben, welche in diesen Theilen freylich fortdauren können, ohne daß sich der Künstler weiter um dieselben bekümmere. Allein bey der Welt verhält es sich ganz anders, indem auch die Substanzen, aus denen sie, als aus ihren ersten Theilen, besteht, von Gott gewürkt werden und von ihm abhangen. 2) Es streite wider die höchste Glückseligkeit Gottes, daß er beständig für die Welt sorgen müsse. Man solle nur bedenken: wie viele Mühe, Verdruß, Arbeit, schlaflose Nächte es koste, wenn ein Hausvater nur für eine Familie sorgen müsse. Und was sey, eine Familie, gegen die ganze Welt? Epicur hat, diesen Einwurf, sonderlich sehr stark getrieben. Er nahm an, daß das höchste Gut in dem Vergnügen bestehe, und daß Gott also beständig, in dem Genusse des allerhöchsten Vergnügens, stehen müsse. Folglich könne er sich, um die Welt, nicht bekümmern. Allein dieser ganze Einwurf rührt, aus dem Anthropomorphismus, her §. 873. 874. wenn man sich Gott, als einen schwachen Menschen, vorstelt. Aller quälender Verdruß, und alle beschwerliche Mühe, welche die Sorgen verursachen, rühren entweder daher, wenn man nicht alles vorher

her weis, was sich mit dem Gegenstande zutragen kan, und ofte unerwartet ein Strich durch unsere Projecte gemacht wird; oder, wenn man Absichten hat, die nicht ausgeführt werden können; oder, wenn man nicht Macht genung hat, dasjenige auszuführen, was man will; oder, daß nicht alles nach unserm Willen geht; oder, daß unsere eingeschrenkten Kräfte ermüdet werden; oder, daß man zu ausschweifend sorgt: kurz, sie rühren allemal, aus einer Unvollkommenheit, her. Allein, dem allwissenden, allerweisesten und allmächtigen Gotte, kan die Vorsehung gar keinen quälenden Verdruß, und keine beschwerliche Mühe, machen. Sie verursacht ihm vielmehr ein unendliches Vergnügen, weil sie in der allervollkommensten Geschäftigkeit seiner höchsten Vollkommenheiten besteht.

§. 1020.

3) Wenn die Vorsehung Gottes sich über alles in der Welt erstreckte, und wenn Gott für alles in der Welt sorgte: so müßte er auch für alle Kleinigkeiten und Lappalien sorgen, und das sey der höchsten Vollkommenheit Gottes unanständig. Wäre es nicht lächerlich zu sagen, daß Gottes Vorsorge sich, auf eine iedwede Mücke und Käsemilbe, erstrecke, daß er sie ofte aus Todesgefahren errette, daß sie ohne seinen Willen keinen Fuß verletzen könne? Ich antworte einmal: wir haben diesem Einwurfe in dem Vorhergehenden schon völlig vorgebauet, indem wir erwiesen haben, daß Nichts in dieser Welt, in der Erkentniß Gottes, eine nichtswürdige und verachtungswerthe Kleinigkeit sey §. 898. Wenn auch nur das geringste in dieser Welt anders wäre, als es würklich ist; so wäre diese Welt, und also auch die beste Welt, nicht würklich. Folglich erlangen, alle Dinge in dieser Welt, in dem Urtheile Gottes, welcher alles aufs deutlichste erkent, und also einsieht, wie viel ein iedwedes derselben zur höchsten Vollkommenheit der Welt beyträgt, und daß ohne demselben diese Welt nicht die beste seyn könte, einen hinlänglichen Werth, wodurch auch diejenigen Dinge, welche in unsern Augen die gröbsten Kleinigkeiten

keiten zu seyn scheinen, der Vorsorge Gottes würdig werden. Zum andern, wenn eine Mücke, oder eine andere dergleichen Creatur der Vorsehung Gottes nicht werth wäre, so wäre sie auch der Schöpfung nicht würdig. Und wo solte, eine solche Creatur, hergekommen seyn? Folglich ist nichts in dieser Welt, für die Vorsehung Gottes, zu schlecht und zu gering. Die heilige Schrift stimt damit vollkommen überein, indem sie versichert, daß kein Sperling vom Dache falle ohne Gottes Willen, und daß Gott alle Thiere des Feldes ernähre. Und was ist, in unsern Augen, der Tod eines Sperlings? 4) Wenn es eine höchst, weise und gütige Vorsehung Gottes gäbe, so würde es nicht so unordentlich und verwirt in der Welt hergehen. Betrachtet man nun das Reich der Natur, was für Unordnung entdeckt sich daselbst! Eine paradisische Gegend wird von einem Ungewitter verheert, und kan eine weise Vorsehung ihre eigenen Anordnungen zerstöhren? Betrachtet man die moralische Welt, so sieht es daselbst noch wunderlicher aus. Den Tugendhaften geht es sehr schlecht, und den Lasterhaften wohl. Der Narr erlangt seine Absichten, und der Weise nicht. Und wenn man Lust hat, so kan man diesen Einwurf mit grosser Beredsamkeit ausschmücken. Ich antworte zweyerley. Einmal werde ich in dem Folgenden, bey der Untersuchung der göttlichen Zulassung des Bösen in der Welt, diesen Einwurf aus dem Wege räumen. Und zum andern folgt daraus nur so viel, daß wir, die Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung, nicht erforschen können. Wir verstehen die allerwenigsten Regeln der höchsten Weisheit, und Güte. Folglich kan in dieser Welt unendlich viel geschehen, wovon wir weder erfahren, noch sonst völlig einsehen können, daß es der höchsten Weisheit und Güte Gottes gemäß sey. Allein es ist eine elende Art zu denken, wenn wir, den Mangel unserer Einsichten, als einen Grund ansehen, dasjenige zu leugnen, was wir nicht völlig einzusehen im Stande sind.

Die

Die andere Abtheilung.

Von der Vorsehung Gottes insonderheit.

§. 1021.

Nachdem wir die Vorsehung Gottes überhaupt betrachtet haben, so müssen wir nun, die verschiedenen Theile derselben, in Erwegung ziehn. Die Vorsehung Gottes ist nicht etwa eine einfache Handlung, die in allen Fällen einerley ist, wie etwa die Schöpfung. Gott mag eine Substanz schaffen, welche er will: die Handlung, die er deshalb vornimt, ist in allen Fällen was ihr Wesen und ihre innerliche Beschaffenheit betrift, einerley. Allein die Vorsehung Gottes ist eine sehr zusammengesetzte Handlung Gottes, welche nicht nur aus vielen, sondern auch aus mannigfaltigen, Handlungen Gottes in die Welt besteht. Und wenn wir, alle diese mannigfaltigen Handlungen Gottes, werden untersucht haben; so werden wir nicht nur die göttliche Vorsehung besser verstehen, sondern wir werden auch von ihrer Würklichkeit, noch ausführlicher und deutlicher, überzeugt werden.

Die Erhaltung der Welt.

§. 1022.

Die Erhaltung einer Sache ist die Handlung, wodurch ihre Fortdauer gewürkt wird, und wer eine Sache erhält, der ist der Erhalter derselben. So sagen wir, daß wir einen Menschen erhalten, wenn wir ihm Essen und Trinken verschaffen, oder wenn wir ihn, wenn er ins Wasser gestürzt, aus demselben herausziehn: indem wir eben dadurch Handlungen vornehmen, wodurch wir die Fortdauer des Lebens eines Menschen würken. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß diese Welt seit ihrer Schöpfung fortdaurt. Sie kan aber, in keinem Augenblicke ihrer Fortdauer, auf eine von Gott unabhängige Art würklich seyn

und fortdauren §. 982. Sondern sie ist, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, ein zufälliges Ding, welches nicht anders als eine Würkung der göttlichen Kraft, und einer göttlichen Handlung, würklich seyn kan §. 821. Folglich würkt, die ausser der Welt befindliche Substanz, oder Gott, durch eine Handlung, beständig, und ununterbrochen die Fortdauer der Welt, in einem iedweden Augenblicke derselben. Und es ist demnach unwidersprechlich klar, daß Gott nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter dieser Welt sey. Es ist eine nichtige Ausflucht, die wir schon aus dem Wege geräumt haben, wenn man sagen wolte: Gott habe die Substanzen dieser Welt nur erschaffen dürfen, so daurten sie vor sich fort, indem eine iedwede Substanz vor sich würklich seyn, und also auch fortdauren könne. Allein man verwechselt hier, zweyerley, mit einander. Ein anderes ist es, wenn man sagt: eine Substanz daure vor sich fort; und ein anderes ist es, wenn man sagt: sie daure auf eine selbstständige und unabhängige Art fort. Das erste will so viel sagen: eine Substanz daurt dergestalt fort, daß sie, in keinem Augenblicke ihrer Dauer, in einem andern Dinge als in ihrem Subjecte fortdaure. Und so dauren die Substanzen dieser Welt fort, indem sie ausser Gott, durch die ganze Zeit ihrer Dauer, würklich sind §. 850. Das letzte aber will so viel sagen: daß die Welt dergestalt fortdaure, daß es Augenblicke ihrer Dauer gebe, in welchen ihre Würklichkeit gar keinen hinreichenden Grund in einer Handlung Gottes habe, und das ist unmöglich §. 982. Und eben hieraus folgt, daß die Welt nur, durch die Erhaltung Gottes, fortdauren könne, und würklich fortdaure. Die Erhaltung der Welt ist unleugbar, ein Theil der göttlichen Vorsehung. Denn es ist unmöglich, daß diese Welt, oder irgends ein Theil derselben, nach und nach die möglichste Vollkommenheit erlangen solte, wenn sie nicht fortdauren, indem nicht nur die Fortdauer selbst eine grössere Vollkommenheit ist; sondern auch eine Bedingung, ohne welcher unmöglich nach und nach,

immer

immer mehrere und mehrere Vollkommenheiten, in einem endlichen Dinge würklich werden können. Folglich gehört, die Erhaltung der Welt, zu den Handlungen Gottes, wodurch er nach und nach so viel Vollkommenheiten in den erschaffenen Dingen würklich macht, als nach den Regeln der höchsten Güte und Weisheit möglich ist. Und es gehört demnach die Erhaltung der Welt zu der göttlichen Vorsehung, und Vorsorge für alle erschaffene Dinge §. 1016.

§. 1023.

Wenn man sich, von der göttlichen Erhaltung dieser Welt, einen rechten Begrif machen will, so muß man viererley von derselben bemerken. Einmal, sie ist ein Einfluß Gottes in die Welt: denn sie ist eine Handlung Gottes, wodurch er in die Welt würkt §. 1022. Nun ist Gott eine Substanz, welche ausser der Welt würklich ist §. 849. Folglich würkt er in ein Ding ausser sich, indem er die Welt erhält; und eine iedwede Handlung, durch welche eine Substanz in ein anderes Ding ausser sich würkt, wird ein Einfluß genent §. 166. Zum andern ist, die göttliche Erhaltung der Welt, ein reeller Einfluß Gottes in die Welt. Denn die Welt ist ein endliches und zufälliges Ding, und kan also, den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit und Fortdauer, nicht in sich selbst haben; oder kein endliches Ding kan, durch seine eigene Kraft, seine Würklichkeit und Fortdauer würken §. 239. Es kan zwar, indem es fortdaurt, durch seine eigenen Handlungen in sich selbst, verschiedene Accidenzien, würken, welche zu seiner Würklichkeit und Fortdauer gehören; allein es ist unmöglich, daß es, durch seine eigene Handlung, die substantielle Fortdauer seiner selbst würken solte. Folglich verhält sich die Welt, bey ihrer Erhaltung von Gott, blos leidentlich, und indem also Gott die Welt erhält, so thut er dieses durch einen reellen Einfluß §. 167. Zum dritten ist die Erhaltung ein beständiger, unausgesetzter und ununterbrochener Einfluß Gottes in die Welt, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit; weil die Welt, in keinem Augenblicke ihres Daseyns, fortdau-

ren kan, ohne von Gott erhalten zu werden §. 1022. Wenn Gott seine Hand von der Welt abzöge, und auch nur einen Augenblick diesen seinen Einfluß in die Welt unterlassen wolte: so würde sie blos dadurch vernichtet werden, und vergehen. Zum vierten ist, die göttliche Erhaltung der Welt, eine freye Handlung Gottes; weil sie zu denenjenigen göttlichen Handlungen gehört, wodurch Gott in andere Dinge ausser sich würkt §. 939. 940. 941. Er entschliest sich also, zu der Erhaltung dieser Welt, durch die allervollkommensten Bewegungsgründe, oder weil er aufs vollkommenste weis, daß diese Welt die beste ist. Da nun die Schöpfung der Welt ebenfals, ein reeller und freyer Einfluß Gottes in die Welt, ist §. 972. 977. so ist, die Erhaltung der Welt, nichts anders, als eine fortgesetzte Schöpfung; oder indem Gott die Welt erhält, setzt er die Handlung in die Welt fort, wodurch er sie erschaffen hat. Es haben einige, aus einer übertriebenen Liebe zum Paradoxen, dieses so verstanden, als wenn die Welt alle Augenblicke vernichtet, und wiederum aus Nichts von Gott hervorgebracht würde. Allein es ist nicht der Mühe werth, die Ungereimtheit dieses Einfalles weitläuftig zu erweisen.

§. 1024.

Wenn man sich, die Erhaltung der Welt, dergestalt vorstellen will, daß man nicht etwa auf den Irrthum gerathe, als thue Gott zu wenig, indem er die Welt erhält: so muß man, die verschiedenen Arten der Erhaltung einer Sache, wohl von einander unterscheiden. Es gibt nemlich sonderlich eine vierfache Art, wie eine Sache erhalten werden kan. 1) Eine unmittelbare Erhaltung, welche in einer Handlung besteht, die den nächsten zureichenden Grund der Fortdauer einer Sache enthält. Oder der Erhalter einer Sache erhält sie auf eine unmittelbare Art, wenn er in der That in dieselbe würkt, und dadurch ihre Fortdauer verursacht. So kan man sagen, daß eine Arzeney unser Leben erhalte, und so ist Essen und Trinken ein Erhaltungsmittel unseres Lebens, und unserer Gesundheit.

Aus

Aus dem geführten Beweise erhellet, daß Gott auf diese Art die Welt erhalte §. 1022. 1023. 2) Eine mittelbare Erhaltung, welche wiederum auf eine doppelte Art erklärt werden kan. Einmal, wer die Hinderniſſe der Fortdauer einer Sache aus dem Wege räumt, der erhält ſie auf eine mittelbare Art. So ſagen wir, daß wir das Leben eines Menſchen erhalten, wenn wir ihn aus dem Waſſer ziehn, oder aus einer andern Lebensgefahr erretten. Es iſt offenbar, daß wir alsdenn nichts weiter thun, als daß wir, die Hinderniſſe der Fortdauer des Lebens, aus dem Wege räumen. Nun kan man, von der Welt im Ganzen betrachtet, nicht ſagen, daß ſie von Gott auf eine ſolche Art erhalten werde: denn es iſt gar kein Hinderniß ihrer Fortdauer möglich und würklich, welches Gott wegſchaffen könte, um ihre Fortdauer zu erhalten. Allein was die einzeln Theile der Welt betrift, Menſchen, Thiere und andere Dinge: ſo gerathen ſie, mitten in der Welt, ofte in ſolche Umſtände, daß ſich ihrer längern Fortdauer Hinderniſſe in den Weg legen. Wenn nun dieſelben aus dem Wege geräumt werden, wie doch unzählig ofte geſchieht, ſo iſt dieſes eine würkliche Begebenheit in der Welt, welche von Gott abhanget. Und folglich erhält Gott, die einzelnen Theile dieſer Welt, ofte dergeſtalt mittelbarer Weiſe, daß er die Hinderniſſe ihrer längern Fortdauer aus dem Wege räumt. Nur muß man nicht denken, daß in dieſen Fällen Gott, zur Erhaltung dieſer Dinge, nichts weiter thue, und daß er ſie nicht auch zugleich unmittelbar erhalte. Z. E. wenn Gott einen Menſchen aus einer Lebensgefahr errettet, ſo erhält er das Leben deſſelben nicht nur auf eine mittelbare Art, ſondern auch zugleich auf eine unmittelbare Art. Zum andern kan man ſagen, daß man eine Sache mittelbarer Weiſe erhalte, wenn man ihr die Mittel ihrer Fortdauer verſchaft. So erhalten wir das Leben eines Menſchen, wenn wir ihm Eſſen und Trinken geben. Auch auf dieſe Art erhält Gott die Dinge in der Welt, indem er einem iedweden die Mittel ſeiner Fortdauer verſchaft: den Pflanzen Regen und Sonnenſchein,

den Thieren ihre Nahrungsmittel u. s. w. Auch hier wäre es zu wenig gesagt, wenn man behaupten wolte, daß Gott nur auf diese Art manche Dinge erhalte, er muß sie ausserdem allemal auch zugleich unmittelbar erhalten. So könte ein Mensch unmöglich länger fortdauren, wenn er auch Essen und Trinken genung hätte, wenn Gott nicht zugleich seine Würklichkeit, in einem iedweden Augenblicke seiner Fortdauer, unmittelbar würkte. 3) Eine Erhaltung im verneinenden Verstande, wenn die Handlung unterlassen wird, wodurch der Untergang einer Sache gewürkt werden würde. So erhalten wir z. E. ein Kleid, ein Glas und dergleichen Dinge, indem wir durch keinen Einfluß in dieselben ihre Würklichkeit, und die Fortsetzung derselben, würken; sondern indem wir sie schonen, und die Handlungen unterlassen, wodurch sie könten verdorben und zerbrochen werden, oder durch welche ihr Untergang gewürkt oder beschleuniget werden würde. Nun ist offenbar, daß Gott durch seine Allmacht eine Handlung thun könte, wodurch so gar die ganze Welt würde vernichtet werden. Indem also Gott der Erhalter dieser Welt ist, so erhält er sie freylich verneinender Weise, indem er diejenige Handlung unterläßt, wodurch die Welt vernichtet werden würde. Allein das ist zu wenig gesagt. Wenn Gott bey der Erhaltung der Welt nichts weiter thäte, so würde in der That die Welt, auf eine von Gott unabhängige Art, fortdauren. Da nun dieses unmöglich ist §. 982. so ist die göttliche Erhaltung dieser Welt 4) eine Erhaltung im bejahenden Verstande, indem Gott beständig in der That eine reelle Handlung, durch seine allmächtige Kraft, würkt, wodurch er die Fortdauer der Welt verursacht.

§. 1025.

Wir müssen noch den Gegenstand der göttlichen Erhaltung dieser Welt betrachten, und die Frage genauer untersuchen: was Gott, durch seinen erhaltenden Einfluß in die Welt, eigentlich unmittelbar würke? Und das ist, mit einem Worte, dasjenige, was bey der Fortdauer der Substanzen

stanzen in der Welt, bey allen ihren Veränderungen, die sie durch ihre eigene Kräfte würken, zum Grunde liegt. Denn was Gott erschaffen hat, und was nicht anders würklich seyn kan, als durch die Schöpfung, das muß Gott auch erhalten, und das kan nicht anders fortdauren, als durch die göttliche Erhaltung. Denn die Erhaltung ist nicht nur, die Fortsetzung der Schöpfung §. 1023. sondern da Gott auch keinem Dinge, eine unabhängige Dauer, anerschaffen können §. 982. so kan kein erschaffenes Ding, ohne göttliche Erhaltung, fortdauren. Folglich sind, die Gegenstände der Schöpfung, auch die Gegenstände der Erhaltung. Folglich erhält Gott alle Substanzen der Welt, alle Seelen, alle Geister, kurz alle substantielle Theile dieser Welt, in einem iedweden Augenblicke ihrer Fortdauer §. 979. Und zwar würkt Gott, durch die unmittelbare und bejahende Erhaltung, dasjenige in der Würklichkeit der Substanzen dieser Welt, was dieselben durch ihre eigene Kraft nicht würken können, und was als würklich vorausgesetzet werden und zum Grunde liegen muß, wenn sie durch ihre eigene Kraft handeln, und dadurch allerley würkliche Veränderungen in sich selbst hervorbringen sollen. Die übrigen Accidenzien, welche zur Würklichkeit und Fortdauer der Substanzen dieser Welt gehören, und welche sie durch ihre eigene Kraft würken, die sind nicht blos ein Gegenstand der unmittelbaren Erhaltung Gottes, indem sie zugleich von den Creaturen selbst gewürkt werden.

§. 1026.

Im Gegentheil ist auch leicht zu bestimmen, was in dieser Welt von Gott nicht erhalten wird, und was also nicht mit, zu dem Gegenstande der göttlichen Erhaltung dieser Welt, gerechnet werden muß. Nämlich weil die Erhaltung nichts anders ist, als die Fortsetzung der Schöpfung §. 1023. so ist unleugbar, daß dasjenige von Gott nicht erhalten werde, was er nicht erschaffen hat. Nun hat Gott die Wesen der Dinge, und alles was eine innerliche Möglichkeit derselben ist, nicht erschaffen, folglich auch

nicht das metaphysische Uebel der Dinge in dieser Welt §. 983. Desgleichen auch nicht das Formale der zufälligen, und moralischen Uebel §. 984. Folglich erhält Gott auch nicht, weder die Wesen der Dinge in der Welt, noch ihre metaphysischen Uebel oder ihre schlechterdings nothwendigen Unvollkommenheiten, noch ihre physischen und moralischen Uebel, Unvollkommenheiten und Sünden, in so ferne sie formaliter oder als Verneinungen betrachtet werden. Wenn Gott irgends ein würkliches Uebel in der Welt, als ein Uebel betrachtet, erhielte: so würde er der Urheber desselben seyn; weil die Erhaltung eine freye Handlung Gottes ist §. 1023. 977. Nun aber ist das letzte unmöglich §. 985. folglich auch das erste. Nun könte man aber einwenden und sagen, durch was für eine Kraft diese angeführten Dinge fortdaurten? Wenn sie von Gott nicht erhalten werden, so muß in den Creaturen selbst der hinreichende Grund ihrer Fortdauer liegen, und folglich könten die Creaturen, auf eine von Gott unabhängige Art, etwas würken. Allein ich antworte erstlich: die Wesen der Dinge, und alles was eine innerliche Möglichkeit derselben ist, haben keine Würklichkeit, und also auch keine Fortdauer §. 229. Oder die innerliche Möglichkeit ist nichts würkliches, und fortdaurendes. Da nun die Erhaltung eine Handlung ist, wodurch die Fortdauer gewürkt wird §. 1022. so ist es widersprechend zu sagen, daß die Wesen und innerlichen Möglichkeiten der Dinge von Gott erhalten werden: denn sie bedürfen gar keiner Erhaltung, und sind derselben gar nicht fähig. Zum andern, ein iedwedes Uebel in so ferne es ein Uebel ist, ist eine blosse Verneinung, und nichts Reelles §. 137. Die Würklichkeit ist etwas Reelles §. 65. Folglich kan kein Uebel, in so ferne es ein Uebel ist, eine Würklichkeit haben. Sondern es besteht dasselbe allemal, in einer Abwesenheit einer grössern Würklichkeit einer Realität. Z. E. wenn die Erkentniß in einem höhern Grade würklich seyn könte, als sie ist, so sagt man, daß eine Unwissenheit vorhanden sey. Indem also Gott, durch seinen

erhal-

erhaltenden Einfluß, die würklichen und eingeschrenkten Realitäten der Creaturen erhält, so sind die Verneinungen vorhanden, ohne daß sie von Gott gewürkt und erhalten werden. Ob nun daraus folge, daß Gott Schuld an der Sünde der Creaturen habe oder nicht, das wird sich in dem Folgenden erörtern lassen. Hier ist es genung, wenn wir uns überzeugen, daß kein Uebel, keine Sünde, in so ferne diese Dinge Verneinungen sind, und formaliter betrachtet werden, der göttlichen Erhaltung bedürfe und fähig sey.

Die Mitwürkung GOttes.

§. 1027.

Aus den bisherigen Betrachtungen kan man sich schon, einen grossen Begrif von der ungemeinen Abhänglichkeit aller Substanzen in der Welt von Gott, machen; indem wir durch dieselben überzeugt sind, daß keine derselben daseyn könte, wenn sie nicht von Gott erschaffen wäre, und daß keine derselben auch nur einen Augenblick fortdauren könte, wenn sie nicht von Gott erhalten würde. Allein, das ist noch nicht genung. Sondern wir wollen uns auch überzeugen, daß keine endliche Substanz, ohne Hülfe und Mitwürkung Gottes, auch nur die allergeringste Handlung thun könte, und daß sich, in der ganzen weiten Welt, keine Veränderung und Begebenheit zutrage, wobey Gott nicht mit im Spiele seyn solte, wie man zu reden pflegt. Nemlich, wenn man von einer Substanz sagt, daß sie mitwürke, so muß eine andere Substanz daseyn, welche als eine würkende Ursach, durch eine Handlung, eine Veränderung würkt, und die erste Substanz muß auch zugleich, eine Miturſach dieser Veränderung, seyn §. 240. Nun mögen die Substanzen dieser Welt würken, was und so oft sie wollen, so sind sie doch selbst Würkungen Gottes, vermöge der Schöpfung und Erhaltung §. 979. 1025. Folglich sind sie insgesamt Zwischenursachen aller ihrer Würkungen, welche dem höchsten Wesen untergeordnet sind §. 241. Es ist demnach Gott schlechterdings die allererste Ursach aller

Veränderungen in der Welt, weil er auſſer ſich keine Urſach ſeiner ſelbſt hat §. 880. und alle endliche Subſtanzen ſind nur Zwiſchenurſachen ihrer eigenen Würkungen. Folglich iſt Gott eine Miturſach aller Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, und man muß alſo ſagen, daß er bey allen dieſen Veränderungen mitwürke §. 240. Man ſetze eine endliche Subſtanz, welche man will: man ſetze, daß ſie eben im Begriffe ſteht, durch ihre Kraft eine Handlung zu thun, und dadurch in ſich ſelbſt, oder in andern Dingen, eine Veränderung hervorzubringen: ſo muß in dieſem Augenblicke ihre Kraft würklich ſeyn und fortdauren. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als durch die Erhaltung Gottes §. 1022. Folglich iſt die Kraft der Creaturen, in aller ihrer Würkſamkeit, eine Würkung Gottes. Und wenn Gott in demſelben Augenblicke, da eine Creatur handeln will, ſeine Hand von derſelben abzöge: ſo würde ſie vernichtet werden, und könte ſie alsdenn wol die Handlung verrichten? Folglich liegt, in dem Einfluſſe Gottes in alle endliche Subſtanzen, zugleich einer derer Gründe, ohne welchen, keine einzige Handlung und Veränderung in der Welt, würklich werden könte. Und es iſt demnach unleugbar, daß Gott, bey allen Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der endlichen Subſtanzen gewürkt werden, mitwürke. Bey dieſer Mitwürkung Gottes, wenn man ſich von derſelben richtig überzeugen will, muß man zwey Abwege vermeiden. Einmal muß man den endlichen Subſtanzen nicht zu wenig zuſchreiben, und gar ſo weit gehen, daß man annehmen wolte, Gott würke alle Veränderungen in der Welt allein. Alsdenn würden die Creaturen, keine eigene Thätigkeit und würkſame Kraft, behalten. Sie würden keine Subſtanzen bleiben, ſondern bloſſe Accidenzien werden. Die carteſianiſche Weltweisheit hat ſich in dieſen Abweg verirret, und man kan daher ſagen, daß ſie den Saamen des ſpinoſiſtiſchen Lehrgebäudes enthalte. Zum andern muß man den Creaturen, auch nicht zu viel in ihrer Würkſamkeit, zuſchreiben,

und

und annehmen, daß sie irgends eine Handlung, ohne Gottes Beyhülfe und Mitwürkung, verrichten könten. Denn das hiesse eben so viel, als sagen: daß eine Creatur, in einer gewissen Absicht, von Gott unabhängig seyn könte, und das ist schlechterdings unmöglich.

§. 1028.

Man kan behaupten, daß Gott, bey einer iedweden Veränderung in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt wird, auf eine doppelte Art mitwürke, nemlich mittelbarer Weise so wol, als auch unmittelbarer Weise. Denn alle Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, sind erstlich Handlungen, in Absicht derjenigen Creaturen, durch deren Kräfte sie gewürkt werden §. 164. Zum andern geschehen, alle diese Veränderungen, in gewissen Substanzen. Weil nun alle Substanzen dieser Welt, auf eine allgemeine Art, in einander würken, und einen Einfluß in einander haben §. 442. so kan, eine iedwede Veränderung der Substanzen dieser Welt, als eine Würkung anderer endlichen Substanzen ausser ihr, und also als ein Leiden, angesehen werden §. 164. Wenn man nun, eine iedwede natürliche Veränderung in der Welt, als ein Leiden betrachtet: so hat sie den Grund ihrer Würklichkeit, ausser den Substanzen, in welchen sie würklich ist, in andern endlichen Substanzen, und den Kräfte derselben. Diese Kräfte sind, in ihrer Würksamkeit, Würkungen Gottes §. 1027. Folglich ist Gott, in dieser Absicht, die entferntere würkende Ursach aller natürlichen Veränderungen in der Welt, und er würkt bey denenselben, in so ferne sie Leiden sind, auf eine mittelbare Art mit §. 245. Wenn man aber, die natürlichen Veränderungen in der Welt, als Handlungen der Creaturen betrachtet: so sind sie eine Würksamkeit und Thätigkeit endlicher Substanzen, welche von Gott in dem Augenblicke ihrer Thätigkeit erhalten werden müssen §. 1027. Folglich kan man in dieser letzten Absicht behaupten, daß Gott bey denenselben unmittelbar mitwürke, §. 245. Dieses

ſes leztе kan leicht zu weit ausgedehnt werden. Denn wenn man ſagt, daß eine iedwede Handlung einer ieden endlichen Subſtanz ein Stück ihrer Würklichkeit ſey, und daß, weil Gott durch einen unmittelbaren Einfluß alle Augenblick die Würklichkeit der Creaturen erhalte, er auch durch einen unmittelbaren Einfluß alle Handlungen der Creaturen würke: ſo ſteckt, in dieſem Gedanken, ein doppelter Irrthum. Einmal ſezt man ohne Beweis voraus, daß Gott, durch ſeine Erhaltung, alle einzelne Theile der Würklichkeit der Creaturen unmittelbar würke. Allein ich habe §. 1025. den Gegenſtand der göttlichen Erhaltung, anders beſtimt, und zwar, wie ich hoffe, nach Maaßgebung tüchtiger Gründe. Zum andern würde daraus folgen, daß die Creaturen ſelbſt gar nicht handelten. Denn wenn Gott, nach dieſer Erklärung, alle Veränderungen der Creaturen unmittelbar würkt, ſo bleibt in keiner Veränderung, die ſich in der Welt natürlicher Weiſe zuträgt, etwas übrig, welches durch die Kräfte der Creaturen ſelbſt gewürkt werden könte. Wenn alſo, die Handlungen der Creaturen, wahre Handlungen derſelben bleiben ſollen, ſo kan man die unmittelbaren Mitwürkungen Gottes bey denſelben nicht anders annehmen, als daß ſie in derjenigen Handlung Gottes beſtehen, durch welche er in dem Augenblicke, da eine Creatur handelt, ſie ſelbſt und ihre Kraft würkt oder erhält.

§. 1029.

Gott kan durch ſeine Allmacht, nur Realitäten, würken §. 864. Da nun, die Mitwürkung Gottes, eine Handlung ſeiner allmächtigen Kraft iſt §. 1027. 861. ſo würkt er, bey allen Veränderungen in der Welt, mit, in ſo ferne ſie reel gut und vollkommen ſind, nicht aber in ſo ferne ſie Verneinungen ſind. Alle Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, ſind, wie alle endliche Dinge, gut und böſe zugleich §. 199. In ſo ferne ſie gut ſind, ſind ihre würkende Urſachen, die Creaturen, dem höchſten Weſen auf eine weſentliche Art untergeordnet; in ſo ferne ſie aber böſe ſind, in ſo ferne ſind

die

die Creaturen, dem höchsten Wesen, auf eine zufällige Art untergeordnet §. 242. Folglich kan auch Gott nicht die Ursach des Bösen in der Welt seyn, ob er gleich bey allem Bösen, welches in der Welt würklich geschieht, mitwürkt §. 243. Alles Böse in der Welt, welches würklich geschieht, alles Unglück, alle Sünde, alles moralische Uebel, kurz alles zufällige Uebel, ist zugleich was Guts §. 131. Gott würkt also bey demselben mit, in so ferne es gut ist, oder in so ferne es materialiter betrachtet wird; nicht aber in so ferne es böse ist, oder in so ferne es formaliter betrachtet wird §. 960. Ja da die Mitwürkung Gottes eine Handlung desselben in die Welt ist, so ist sie eine freye Handlung §. 939. 940. 941. Wenn Gott also, bey einer natürlich oder moralisch bösen Handlung in der Welt, in so ferne sie formaliter betrachtet wird, mitwürkte: so würde er der Urheber des Bösen §. 977. und das ist schlechterdings unmöglich §. 985. Wir müssen freylich behaupten, daß keine Sünde und keine Schandthat in der Welt ohne Gottes Beyhülfe und Mitwürkung, geschehen und vollbracht werden kan. Denn wenn z. E. Gott nicht in dem Augenblicke, da ein Dieb stiehlt, seine Kraft erhielte; wie wolte er fremdes Gut begehren, und nach demselben seine Hand ausstrecken können? Jedoch indem man Sünden und Schandthaten nent, so denkt man allein oder vornemlich das sündliche in denselben, und man bedenkt nicht, daß in denselben viel natürlich Guts angetroffen wird, dem die Sünde, oder die Abweichung von dem Gesetze, anklebt. Folglich scheint es daher manchen Leuten eine Gotteslästerung zu seyn, wenn man sagt, daß Gott bey allen Sünden in der Welt mitwürke. Allein bey solchen wichtigen Untersuchungen muß man, nach dem ersten Anscheine der Sachen, sich nicht richten.

§. 1030.

Die Mitwürkung Gottes, bey allen natürlichen Veränderungen in der Welt, ist unleugbar ein Stück seiner allervollkommensten Vorsehung. Denn, zu der Vollkommen-

menheit einer Substanz, gehört auch ihre Thätigkeit und Geschäftigkeit, und sie erlangt nach und nach, ihre verschiedenen natürlichen Vollkommenheiten, theils durch ihre eigenen Handlungen, theils durch die Veränderungen, die sie durch den Einfluß anderer endlichen Substanzen leidet. Indem also Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, mitwürkt, und zwar in so ferne sie reel und gut sind, und in so ferne sie Realitäten und Vollkommenheiten in der Welt verursachen: §. 1029. so nimt er eine Handlung vor, durch welche er nach und nach den Creaturen, so viele und grosse Vollkommenheiten, verschaft, als in der besten Welt möglich ist. Folglich gehört, diese Mitwürkung Gottes, zu der Geschäftigkeit seiner Vorsehung über die Welt, und ist ein Theil derselben §. 1016. Und die Gottesgelehrten unterscheiden mit Recht, eine dreyfache Art der Mitwürkung Gottes von einander. Die erste wird die **natürliche** oder physische **Mitwürkung Gottes** genent, und sie besteht in derjenigen Handlung Gottes, wodurch er in dem Augenblicke, da eine endliche Substanz würkt, ihre Kraft würkt und erhält. Durch diese Mitwürkung verschaft Gott allen Creaturen, zu allen ihren Handlungen, die würkliche reelle Kraft; und es kan demnach keine Substanz in der Welt, ohne dieser Mitwürkung Gottes, irgends etwas thun, unternehmen und ausrichten. Es ist aus dem Vorhergehenden ungezweifelt gewiß §. 1027. daß Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, auf diese Art mitwürke, und man nent diese Mitwürkung Gottes eine natürliche oder physische, zum Unterschiede von der moralischen, von welcher wir gleich in dem Folgenden handeln werden. Sie wird auch die **allgemeine Mitwürkung Gottes**, genent: erstlich, weil sie sich über alle endliche Substanzen in der Welt erstreckt, es mögen Geister oder andere Substanzen seyn. Kein Thier, keine Pflanze, kein Körper, kein Sonnenstäubchen ist, von dieser Mitwürkung Gottes, ausgeschlossen. Kein Vogel fliegt durch die Luft, ohne Hülfe Gottes. Keine Pflanze zieht den Nahrungssaft an sich, ohne Mitwürkung Gottes.

Gottes. Kein Planet bewegt sich am Himmel, ohne derselben. Kein Geist denkt, ohne Hülfe Gottes. Kurz, alles in der Welt regt und bewegt sich, mit Hülfe der Mitwürkung Gottes, und man kan zu einer ieden Creatur und einer iedweden Substanz, mit Recht sagen: ohne Gott könt ihr nichts thun. Ist es nicht ein thörichter Hochmuth, wenn ein Mensch irgends etwas Guts, welches er gethan hat, allein auf seine eigene Rechnung schreibt, und es als ein Verdienst betrachtet, an welchem Niemand ausser ihm irgends einen Anspruch machen kan. Zum andern wird, diese Mitwürkung Gottes, eine allgemeine genent, weil sie sich über alle Veränderungen und Handlungen, welche in der Welt geschehen sind, noch geschehen, und künftig geschehen werden, erstreckt: sie mögen nun Gedanken oder Bewegungen seyn, sie mögen freye Handlungen seyn oder nicht, sie mögen Sünden oder rechtmäßige Handlungen seyn, sie mögen zur Geisterwelt gehören oder zur Körperwelt, sie mögen beschaffen seyn, wie sie wollen. So wenig, ohne der natürlichen Mitwürkung Gottes, der Mensch from seyn, oder andere Tugenden ausüben kan; eben so wenig kan er auch, ohne derselben, sündigen.

§. 1031.

Die andere Art der göttlichen Mitwürkung ist die moralische Mitwürkung Gottes, wodurch er die moralische Ursach im engern Verstande, von einigen freyen Handlungen vernünftiger Creaturen, wird. Nemlich die moralische Ursach im engern Verstande nimt eine freye Handlung vor, wodurch sie den freyen Willen eines andern vernünftigen Wesens bestimt, eine gewisse freye Handlung zu thun §. 982. Nun kan der freye Wille nicht anders bestimt werden, als durch Bewegungsgründe. Folglich würkt, die moralische Ursach im engern Verstande, auf eine freye Art, in einem andern vernünftigen Wesen Bewegungsgründe zu freyen Handlungen. Da sie nun eben dadurch eine Miturſache dieser freyen Handlungen wird, indem dieselbe nicht geschehen würden, wenn die Bewegungsgründe nicht

da

da wären: so würkt sie bey diesen freyen Handlungen mit §. 240. und zwar auf eine moralische Art, weil alles dabey dergestalt vorgeht, wie es der Natur des freyen Willens gemäß ist. Nun kan sehr leicht erwiesen werden, daß Gott, bey allen rechtmäßigen freyen Handlungen aller vernünftigen Creaturen in der Welt, auf eine moralische Art mitwürke. Denn Gott belohnt, alle rechtmäßigen Handlungen aller vernünftigen Creaturen §. 955. 956. Diese Belohnungen sind die Bewegungsgründe, wodurch vernünftige Creaturen bewogen werden, diese Handlungen zu thun. Eben diese Belohnungen machen die höchste Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen aus, welche Gott zum höchsten Zwecke aller Dinge in der besten Welt gemacht hat §. 1015. Da nun die Zwecke Gottes die Bewegungsgründe für die vernünftigen Creaturen sind, um rechtmäßig zu handeln; so ist ohne Widerrede klar, daß Gott, allen vernünftigen Creaturen, die allervollkommensten Bewegungsgründe, zu allen rechtmäßigen Handlungen, an die Hand gegeben. Wenn nun ein Mensch oder eine andere vernünftige Creatur, würklich durch diese Bewegungsgründe sich entschliest, rechtmäßig zu handeln; so kan sie weder dieselben gehörig erkennen, noch nach Maaßgebung derselben wollen und handeln, ohne Mitwürkung Gottes §. 1027. Folglich ist Gott die moralische Ursach im engern Verstande von allen rechtmäßigen Handlungen aller vernünftigen Creaturen, oder er würkt, bey allen diesen Handlungen, auf eine moralische Art mit. Er gibt demnach allen vernünftigen Creaturen, zu allen ihren rechtmäßigen Handlungen, das Wollen und das Vollbringen, und zwar nach seinem Wohlgefallen, weil auch diese moralische Mitwürkung Gottes eine freye Handlung Gottes ist.

§. 1032.

Die moralische Mitwürkung Gottes, in so ferne sie zu der natürlichen hinzukomt, und mit derselben vergesellschaftet wird, heist die besondere Mitwürkung Gottes, zum Unterschiede von der allgemeinen. Nemlich wenn eine vernünftige Creatur, auf eine rechtmäßige Art handelt, so

würkt

würkt Gott auf eine doppelte Art mit. Einmal auf eine natürliche Art, indem er, wie bey allen übrigen Handlungen und Veränderungen in der Welt, die Kraft einer vernünftigen Creatur in dem Augenblicke würkt und erhält, in welchem sie alle diejenigen Veränderungen würklich macht, welche zusammen genommen die freye rechtmäßige Handlung ausmachen §. 1030. Und zum andern zugleich auf eine moralische Art §. 1031. Und diese doppelte Mitwürkung Gottes zusammen genommen wird, die besondere göttliche Mitwürkung, genent: erstlich, weil sie sich nicht über alle endliche Substanzen erstreckt, sondern nur über die endlichen Geister, oder vernünftigen Creaturen in der Welt. Es wäre ungereimt zu sagen, daß Gott, bey der Handlung eines unvernünftigen Thiers, auf eine moralische und besondere Art mitwürke. Zum andern, weil sich diese Mitwürkung Gottes nicht, mit allen Handlungen der endlichen Geister, sondern nur mit freyen Handlungen beschäftiget. Wir Menschen und andere vernünftige Creaturen nehmen viele Handlungen vor, die nicht frey sind, und die sind zwar ein Gegenstand der physischen und allgemeinen, nicht aber der moralischen und besondern Mitwürkung Gottes. Und zum dritten, weil sie sich nicht mit allen freyen Handlungen der Creaturen beschäftiget, sondern nur mit den rechtmäßigen, in so ferne sie rechtmäßig sind. Und, in dieser besondern Mitwürkung Gottes, besteht die herzenslenkende Kraft Gottes. Die Lenkung der Herzen kan nichts anders seyn, als die Bestimmung des Willens, zu gewissen Entschlüssen und Handlungen, durch Bewegungsgründe. Da nun Gott, durch diese seine Mitwürkung, den freyen Willen aller Menschen, und aller vernünftigen Creaturen, zu allem Guten bestimt, was sie thun: so muß es der herzenslenkenden Kraft Gottes zugeschrieben werden, wenn ein Lasterhafter sich bekehrt, wenn ein Mensch sich einer Witwe und Wayse erbarmt, wenn kriegführende Mächte sich zum Frieden entschliessen u. s. w.

§. 1033.

Da Gott kein Versucher zum Bösen, und zu irgends einer Sünde, seyn kan; so ist es unmöglich, daß er die moralische Ursach im engern Verstande von irgends einer Sünde seyn könne §. 987. Nun kan nur iemand bey einer freyen Handlung moralisch mitwürken, wenn er die moralische Ursach im engern Verstande von derselben wird §. 1032. Folglich ist es unmöglich, daß Gott auf eine moralische und besondere Art mitwürken solte, wenn die Menschen, oder andere vernünftige Creaturen, sündigen und moralisch böse Handlungen vornehmen, in so ferne sie formaliter betrachtet werden. Die Bewegungsgründe zur Sünde, in so ferne sie formaliter oder als Sünde betrachtet wird, sind ein bloß Blendwerk, welches aus Unwissenheit und Irrthum zusammengesetzt ist, und es ist also eine blosse Verneinung. Kan Gott Verneinungen würken? Folglich muß man behaupten, daß Gott bey allen Sünden, die in der Welt geschehen, bey allen moralisch bösen Handlungen der vernünftigen Creaturen, zwar mitwürke, aber nur auf eine natürliche und allgemeine Art, nicht aber zugleich auf eine moralische und besondere Weise. Man kan also sagen, daß Gott mit einem iedweden Menschen auf eine besondere Art sey, wenn, so lange und in so ferne er rechtmäßig handelt; daß er ihn aber den Augenblick verlasse, so bald er sündiget. Und auf diese Art wird Gott ofte, in der heiligen Schrift, vorgestelt.

§. 1034.

Die dritte Art der göttlichen Mitwürkung wird, die **allerbesonderste Mitwürkung Gottes**, genent, und sie besteht in derjenigen Handlung Gottes, wodurch er, die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, in der Welt würkt. Nemlich in der besten Welt haben, alle Handlungen und Veränderungen der Creaturen, die Absicht, die höchste Vollkommenheit der besten Welt, folglich die höchste Religion und Glückseligkeit der Geister zu befördern §. 1015. Nun thut Gott, in der besten Welt, nicht

eher

eher etwas übernatürlich und durch ein Wunderwerk, bis die höchste Vollkommenheit derselben nicht mehr natürlicher Weise erhalten werden kan §. 460. So ofte also Gott eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk würklich macht, so ofte wird er eine Mitursach aller Creaturen, welche ihnen dadurch behülflich wird, die höchste Vollkommenheit der besten Welt, und also den höchsten Zweck, um dessentwillen Gott die Welt erschaffen hat, zu erreichen. Folglich ist die Handlung Gottes, wodurch er übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in dieser Welt würkt, in der That eine Mitwürkung Gottes. Und sie wird die allerbesonderste göttliche Mitwürkung genent, weil sie sich nur, über die allerbesondersten Fälle in der Welt, erstreckt. Ob nun Gott in der That auf diese dritte Art mitwürke, das kan aus der blossen Weltweisheit nicht entschieden werden. So viel ist gewiß, er kan auf diese Art vermöge seiner Allmacht mitwürken §. 864. Allein, ob seine höchste Weisheit und Güte, desgleichen ob die höchste Vollkommenheit der besten Welt, diese Mitwürkung Gottes manchmal erfordern, oder ob sie dieselbe niemals verstatten, das kan durch die blossen Grundsätze der gesunden Vernunft nicht entschieden werden.

Die Allgegenwart Gottes.

§. 1035.

Nachdem wir die Mitwürkung Gottes untersucht haben, so sind wir im Stande, von der Allgegenwart Gottes zu handeln: denn sie besteht in dieser allgemeinen Mitwürkung Gottes. Nemlich da eine Substanz der andern gegenwärtig ist, in so ferne sie in dieselbe auf eine nähere Art, oder wol gar zunächst und unmittelbar, würkt §. 177. Gott aber, indem er alle Substanzen der Welt erhält, und bey allen ihren Handlungen und Veränderungen mitwürkt, in eine iedwede derselben unmittelbar würkt §. 1023. 1028. so ist er nicht nur allen Substanzen dieser Welt gegenwärtig, sondern er ist ihnen auch unmittelbar und zunächst ge-

genwärtig. Es würde ein sehr unbequemer und Gott unanständiger Ausdruck seyn, wenn man sagen wolte, er berühre alle Substanzen dieser Welt. Denn wenn eine Substanz die andere berühren soll, so muß nicht nur die erste in die andere würken, sondern die andere muß auch in die erste würken §. 177. Nun kan, keine Substanz dieser Welt, in Gott würken §. 881. Folglich kan man auch nicht sagen, daß Gott, indem er allen Substanzen dieser Welt unmittelbar zugegen und gegenwärtig ist, dieselben berühre. Es ist auch zu dieser Gegenwart Gottes noch nicht genung, wenn man sagt, daß er mit allen Substanzen dieser Welt, in einem iedweden gegenwärtigen Augenblicke der Zeit, zugleich würklich sey; sondern es wird zu derselben erfodert, daß er in alle Substanzen der Welt beständig unmittelbar würke, und das ist bisher erwiesen worden. Diese Gegenwart Gottes ist also eine Würkung seiner Allmacht, und besteht in der beständigen Geschäftigkeit derselben, und in ihrer ununterbrochenen Beschäftigung mit allen Dingen ausser Gott. Von dieser Gegenwart Gottes bey allen würklichen Substanzen muß die Redensart unterschieden werden, wenn man sagt: daß alle Dinge, alle vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge, vor seinen Augen, oder in seiner Allwissenheit, gegenwärtig sind. So sagen wir ofte zu einem Freunde, von dem wir wegreisen: daß wir mit den Gedanken, oder mit unserm Gemüthe, bey ihm bleiben wollen. Allein, man würde in der That die Allgegenwart Gottes leugnen, wenn man nichts anders darunter verstehen wolte, als daß Gott in seinen Gedanken bey allen Dingen sey. Gott hat freylich, ewig und unveränderlich, gegenwärtige Gedanken von allen möglichen Dingen, und also auch von allen würklichen Dingen in dieser Welt, indem er sich beständig derselben aufs vollkommenste bewust ist, und an sie ohne Aufhören und Abänderung denkt. Allein, wenn man nicht mit dem Worte spielen will, so muß man behaupten, daß die Gegenwart Gottes darin bestehe, daß er in alle Substanzen

dieser

dieser Welt beständig und unmittelbar durch seine Allmacht würke.

§. 1036.

Da Gott, allen Substanzen dieser Welt, unmittelbar gegenwärtig ist: §. 1035. so ist er auch allen Körpern in der Welt gegenwärtig, und zwar ist er ihnen ebenfals zunächst und unmittelbar gegenwärtig, und zwar innerlich oder aufs innigste. Nemlich wenn ein Ding allen Substanzen, woraus ein Körper, als aus seinen Theilen, zusammengesetzt ist, unmittelbar gegenwärtig ist, so sagt man, daß es dem Körper aufs innigste gegenwärtig sey. Denn einige der Substanzen, woraus ein Körper besteht, sind inwendig in ihm, in seinem Mittelpuncte, und nicht weit von demselben entfernt, andere sind in seiner Oberfläche befindlich. Wenn nun ein Ding allen Substanzen, woraus ein Körper besteht, unmittelbar gegenwärtig ist: so ist es nicht nur äusserlich demselben gegenwärtig, sondern auch inwendig in seinen innersten und verborgensten Theilen. Nun ist Gott allen Substanzen, woraus die Körper dieser Welt bestehen, unmittelbar gegenwärtig §. 1035. Folglich ist er, allen Körpern dieser Welt, aufs innigste gegenwärtig. Man nehme, unsern Erdboden, zum Beyspiel an. Man reise in Gedanken auf der Oberfläche desselben in alle Länder herum, in alle Städte, Flecken, Inseln. Es ist kein Platz auf der Oberfläche desselben, wo Gott nicht unmittelbar gegenwärtig wäre. Man gehe bis auf den Grund des Meers, auch daselbst ist Gott. Man steige in die tiefsten Klüfte der Erden hinunter, in alle unterirdische Gänge, bis in den Mittelpunct des Erdbodens: auch daselbst ist die Gottheit unmittelbar gegenwärtig. Folglich ist Gott, dem Erdboden, aufs innigste gegenwärtig. Und da dieses von allen übrigen grossen Weltkörpern, und von allen kleinern Körpern auf denselben, gilt: so kan man sagen, daß er mit seiner Gegenwart Himmel und Erden erfülle. Wie die Luft durch alle Körper geht, und sie ausfült: so durchdringen, die Ausflüsse der göttlichen Kraft, alle Kör-

per durch und durch, und füllen sie aus. Wenn eine Substanz nicht, aus vielen Substanzen, zusammengesetzt ist; so wäre es eine Redensart, die gar nichts bedeutete, wenn man sagen wolte, daß Gott derselben aufs innigste gegenwärtig wäre. Aus dieser Wahrheit ist der paradoxe Satz entstanden: Gott ist ausser allen Dingen, aber nicht ausgeschlossen, und er ist innerhalb aller Dinge, und doch nicht eingeschlossen. Gott ist nemlich seiner Substanz nach, von allen würklichen Substanzen und Körpern, dergestalt abgesondert, daß er seine eigene Würklichkeit hat und behält, und daß seine Würklichkeit mit der Würklichkeit keines Dinges in der Welt vermischt wird, und in eins zusammenfliest. Allein er ist deswegen nicht ausgeschlossen, das ist, er kan demohnerachtet in alle ausser ihm befindliche Dinge, und in die innersten Theile der Körper, unmittelbar würken. Gott ist in allen Dingen. Das muß blos von den Körpern verstanden werden, und zwar nur von der innigsten Gegenwart Gottes. Er ist aber nicht eingeschlossen in irgends einen Körper, als wenn seine Substanz, dem Orte nach, mitten in dem Umfange irgends eines Körpers eingeschlossen wäre, als wir etwa in einem Hause eingeschlossen sind, und als wenn er nicht zugleich, allen übrigen Dingen ausser demselben Körper, unmittelbar gegenwärtig wäre. Wer diesen paradoxen Satz anders erklärt, der mag selbst dafür sorgen, wie er seine Erklärung rettet.

§. 1037.

Gott ist dieser Welt, im allerhöchsten und vollkommensten Grade, gegenwärtig. 1) Weil er allen Substanzen der Welt, allen Elementen der Körper, allen Seelen, allen Geistern gegenwärtig ist, und allen Körpern aufs innigste. Kan eine grössere Gegenwart erdacht werden, als welche sich über alle Substanzen in der Welt erstreckt? Nun ist diese Welt die beste und gröste §. 991. 430. Folglich enthält sie mehr Substanzen in sich, als irgends eine andere mögliche Welt. Hätte nun Gott eine andere Welt erschaffen, so könte er unmöglich so vielen Dingen gegenwärtig

seyn,

seyn, als nunmehr, da er die beste Welt zur Würklichkeit gebracht hat. Folglich ist nur die beste Welt diejenige, in welcher Gott seine Gegenwart im höchsten Grade beweisen und offenbaren kan. 2) Weil er allen Substanzen dieser Welt beständig, in allen Augenblicken ihrer Dauer, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, gegenwärtig ist: indem keine einzige derselben einen Augenblick, ohne unmittelbaren Einfluß Gottes, fortdauren kan. 3) Weil er allen Substanzen der Welt, in Absicht aller ihrer Veränderungen und Handlungen, gegenwärtig ist §. 1035. Die Creaturen leben in der Gegenwart Gottes, und durch dieselbe, wie die Fische im Wasser und durch dasselbe. Die Allgegenwart ist der vollkommenste und höchste Grad der Gegenwart. Folglich ist Gott allgegenwärtig. Nun ist kein Ort in der Welt, wo nicht eine endliche Substanz seyn, und eine Veränderung alle Augenblick geschehen solte. Es ist demnach Gott an allen Orten der Welt, in dem ganzen unermeßlichen Weltraume, unmittelbar gegenwärtig. Er ist also allerwegen, und allenthalben, daher man auch die Allgegenwart Gottes eine Allenthalbenheit desselben nennen kan. Aus unsern bisherigen Beweisen folgt gar noch nicht, daß die göttliche Substanz, dem Orte nach, allerwegen würklich vorhanden sey. Sondern wir behaupten bis jetzt nichts weiter, als daß die unmittelbaren Einflüsse der allmächtigen Kraft Gottes, an allen Orten der Welt, im Himmel und auf Erden, auf allen Planeten, kurz, überall anzutreffen sind. Oder es ist kein Ort in der ganzen Welt ausfindig zu machen, an welchen Gott nicht in die daselbst befindlichen Substanzen beständig und unmittelbar würken solte. Der Würkungskreis der göttlichen Kraft ist die ganze Welt, und es ist kein Winkel in derselben anzutreffen, welcher nicht mit Einflüssen der Allmacht angefüllt seyn solte. Wer dieses leugnen will, der muß erweisen, daß irgends eine Substanz in dieser Welt, ohne göttliche Erhaltung fortdauren, und ohne Mitwürkung Gottes handeln könne.

§. 1038.

Obgleich Gott, allen Substanzen der Welt, beständig unmittelbar gegenwärtig ist; so muß man doch behaupten, daß er einer Substanz gegenwärtiger seyn kan, als einer andern, und daß er einer und eben derselben Substanz zu einer Zeit gegenwärtiger seyn kan, als zu einer andern. Denn seine Gegenwart besteht in seiner Mitwürkung §. 1035. Wenn also in einer Substanz mehrere und grössere Veränderungen würklich sind, als in einer andern: so würkt auch Gott bey den ersten öfter, und in einem höhern Grade, mit, als bey der andern, folglich ist er auch jener in einem höhern Grade gegenwärtig, als dieser. Eben so kan, eine und eben dieselbe Substanz, zu einer Zeit, in einem höhern Grade verändert werden und geschäftig seyn, als zu einer andern, und Gott ist ihr also in der ersten Zeit gegenwärtiger, als in der andern. Folglich ie mehrere und mannigfaltigere Handlungen eine Substanz thut, ie grösser, zusammengesetzter, reeller und besser diese Handlungen sind, desto grösser ist in Absicht auf sie die Gegenwart Gottes, und es hat sich also dieselbe Substanz, der Allgegenwart Gottes, in einem desto höhern Grade zu erfreuen. Auch hierin steckt, eine vortrefliche Aufmunterung, zum beständigen grösten Fleisse in der Tugend und allem Guten; weil ein Mensch alsdenn versichert seyn kan, daß er allemal alsdenn, wenn er viel Gutes thut, unter einem reichen Einflusse Gottes, seiner Weisheit, Güte und aller Vollkommenheiten, steht, welche sich bey seinen Handlungen in die Creaturen geschäftig erweisen. Die Allgegenwart Gottes begreift sonderlich, eine dreyfache Art der göttlichen Gegenwart, in sich. 1) **Die allgemeine und natürliche Gegenwart**, welche in der natürlichen und allgemeinen Mitwürkung Gottes besteht §. 1030. Durch diese Gegenwart ist er allen Substanzen, Körpern, Geistern und Seelen gegenwärtig, den Frommen so wol als auch den Sündern, den Seeligen nicht mehr als den Verdamten. Ohne dieser Gegenwart Gottes kan keine Creatur fortdauren,

ren, und auch nur die geringste und schlechteste Handlung verrichten. 2) **Die besondere Gegenwart Gottes**, welche auch die Gnadengegenwart Gottes im philosophischen Verstande genent werden kan, und sie besteht in der besondern Mitwürkung Gottes §. 1032. Durch diese Gegenwart ist Gott, nur den vernünftigen Creaturen, gegenwärtig, und zwar nur in so ferne sie rechtmäßig und tugendhaft handeln. Keiner andern Creatur ist Gott auf diese Art gegenwärtig, und eben so wenig einem Sünder, in so ferne er sündiget. Wenn ein Mensch rechtmäßig handelt, so nahet sich Gott zu ihm; sündiget er aber, so entfernt er sich von ihm. Folglich ie tugendhafter und frömmer ein Mensch wird, desto mehr nähert er sich Gott, weil ihm Gott nach seiner Gnadengegenwart immer gegenwärtiger wird. 3) **Die übernatürliche Gegenwart Gottes** besteht, in seiner allerbesondersten Mitwürkung §. 1034. Folglich ist Gott nur alsdenn und daselbst auf diese Art gegenwärtig, wenn und wo er Wunderwerke thut, und übernatürliche Begebenheiten würklich macht. Ein Weltweiser kan also nicht entscheiden, ob Gott irgends an einem Orte der Welt, und irgends zu einer Zeit, auf diese Art gegenwärtig sey oder gewesen sey. Und die Gottesgelehrten können, vielleicht auf diese Art, die übernatürliche Gegenwart der Menschheit Christi am besten behaupten.

§. 1039.

Die Allgegenwart Gottes ist eine von denenjenigen göttlichen Vollkommenheiten, welche den gröbsten Mißdeutungen unterworfen ist, und von denen sich viele einen höchst widersinnischen Begrif machen. Es ist demnach unentbehrlich nothwendig, daß wir die vornehmsten dieser falschen Begriffe prüfen, um sie sorgfältig in unserer Erkentniß zu verhüten. Erstlich ist es offenbar falsch, wenn man glaubt, daß die Allgegenwart Gottes darin bestehe, daß sein Wesen und seine Substanz, auf eine zertheilte Art, durch die ganze Welt ausgebreitet sey, dergestalt, daß man allerwegen einen Theil der Gottheit anträfe, und auf die Art sagen kön-

ne, Gott sey allerwegen. So ist z. E. die Luft auf unserm Erdboden allgegenwärtig, denn man trift überall Luft an. Allein es ist offenbar, daß der Theil der Luft, welcher an einem Orte würklich ist, nicht diejenige Luft ist, welche an einem andern Orte ist, und daß also nur eine Materie auf diese Art gleichsam allgegenwärtig seyn kan. Gott aber ist ein einfaches, unkörperliches und unzertheiltes Ding §. 867. 868. Folglich kan kein Theil von ihm an einem, und ein anderer an einem andern Orte würklich und gegenwärtig seyn, weil er gar keine solchen Theile hat, welche von einander abgesondert, und ausser einander würklich seyn könten. Wo Gott ist, da ist er ganz und unzertheilt, nach seinem Wesen und nach seiner Substanz. Folglich ist Gott, einer iedweden Substanz dieser Welt, ganz und auf eine unzertheilte Art unmittelbar gegenwärtig. Es ist demnach auch, zum andern, ein falscher Begrif von der Allgegenwart Gottes, wenn man sich dieselbe, als eine Ausdehnung der göttlichen Substanz durch den ganzen Weltraum, vorstellen wolte: denn die Substanz Gottes hat gar keine Ausdehnung §. 869. Folglich sind es metaphorische Vorstellungen, die uns leicht zu einem Irrthum verleiten können, wenn man sagt: die Allgegenwart Gottes sey der Raum der Welt; wir schwimmen in der Allgegenwart Gottes, als die Fische im Wasser; Gott sey ein Circul, dessen Umfang nirgends und dessen Mittelpunct allerwegen sey; daß wir in der göttlichen Substanz, als in unserm Subjecte, leben und weben, und was dergleichen sinliche Vorstellungen mehr sind. Man kan sie, in so ferne sie nicht offenbar widersprechend sind, als poetische Vorstellungen brauchen, und mit der Schrift sagen, daß Gott Himmel und Erde erfülle. Allein man muß sich hüten, daß man deshalb der Substanz Gottes keine Ausdehnung zuschreibe.

§. 1040.

Man hat angenommen, daß kein Ding in ein anders unmittelbar würken könne, welches von ihm entfernt ist. Da nun Gott, in alle Substanzen dieser Welt, beständig un-

unmittelbar würkt; so müsse er seiner Substanz nach, einer ieden Substanz dieser Welt, so nahe seyn, daß zwischen keiner derselben und der göttlichen Substanz etwas Reelles würklich seyn könne. Folglich sey Gott, nicht nur seiner Würksamkeit nach, an allen Orten der Welt unmittelbar gegenwärtig, sondern auch seiner Substanz nach. Und dieser Gedanke macht alle Schwierigkeit, wenn man sich die Allgegenwart Gottes dergestalt vorstelt. Allein es steckt, in demselben, viel falsches. Denn erstlich ist unleugbar, und kan, mit der Unendlichkeit und höchsten Vollkommenheit der Substanz Gottes, völlig bestehen, daß die göttliche Substanz ausser und neben allen würklichen endlichen Substanzen, und also an einem gewissen Orte würklich vorhanden sey §. 869. Da nun keine einfache Substanz, an mehrern von einander entfernten Orten, zugleich ihrer Substantialität nach würklich seyn kan; weil sie widrigenfals mehrmal, ausser sich selbst, würklich seyn müßte: so ist es unmöglich, daß die göttliche Substanz, ihrer Substantialität nach, auf dem Erdboden und in den übrigen Planeten, und an allen Orten der Welt würklich seyn, oder subsistiren solte. Zum andern ist es ja schlechterdings unmöglich, daß zwey ausser einander befindliche Substanzen, an einem und demselben Orte, subsistiren oder würklich seyn solten §. 218. Folglich ist es unmöglich, daß die Substanz Gottes selbst an allen den Orten würklich seyn solte, in welchen die endlichen Substanzen vorhanden sind. Widrigenfals müßten, alle endliche Substanzen, in der göttlichen als in ihrem Subjecte vorhanden seyn, und das ist die verdamte Lehre des Spinoza. Und drittens, wenn man nun sagt, daß auf diese Art, die Substanz Gottes, von vielen Substanzen dieser Welt, sehr weit entfernt seyn würde, und daß sie also in dieselben nicht unmittelbar würken könte: so habe ich diesem Einwurfe schon §. 220. vorgebeuget. Ich habe daselbst erwiesen, daß man es ohne tüchtigen Beweis annimt, als könne keine Substanz in die andere unmittelbar würken, wenn sie nicht dichte und zunächst neben der

andern

andern würklich wäre. Folglich ist Gott, seinem reellen und würksamen Einflusse nach, nicht ferne von irgends einer endlichen Substanz in der Welt, und er ist also in Absicht auf diesen Einfluß, allen Substanzen der Welt, an allen Orten, unmittelbar gegenwärtig. Allein seine unendliche und unumschrenkte allervollkommenste Substanz ist an einem Orte würklich, welcher von den Oertern, wo die endlichen Substanzen würklich sind, insgesamt auf eine reelle Art unterschieden ist. Es gibt freylich Gelehrte genung, welche nicht im Stande sind, einen Ort ohne Einschrenkung zu denken; allein, das Unvermögen zu denken mancher Leute, ist kein Einwurf wider eine deutliche Wahrheit.

Die göttliche Regierung der Welt.

§. 1041.

Die Regierung der Welt, wovon wir ietzo handeln wollen, muß, mit der Ausübung der Oberherrschaft Gottes über die Welt, nicht verwechselt werden. Es ist wahr, aus der Oberherrschaft Gottes über die Welt fliest zugleich das Recht Gottes, die Welt nach seinem allerhöchsten eigenen Belieben zu regieren, und, die göttliche Regierung der Welt, ist auch in der That ein Stück der Verwaltung der Oberherrschaft Gottes über die Welt. Allein wir wollen hier diese Regierung betrachten, ohne auf das Recht zu sehen, durch welches Gott dazu berechtiget wird. Und so pflegen wir auch ofte, die Regierung eines Hauswesens, zu betrachten, ohne auf das Recht der Oberherrschaft zu sehen, wodurch der Verwalter eines Landguts berechtiget wird, dasselbe zu regieren. Nemlich die **Regierung** besteht in derjenigen Handlung, wodurch nach und nach, immer mehrere Mittel zu entferntern Zwecken, würklich gemacht werden. Ein Kind, und ein Wahnwitziger, können weder sich selbst noch ihr äusserliches Vermögen regieren; sondern sie müssen Vormünder haben, weil sie nicht aufs Zukünftige sehen, und schon von weiten Anstalten auf entferntere Zwecke machen können. Und um eben der Ursache wil-

len

len kan auch niemand, im heftigen Zorne, und andern sehr starken sinlichen Leidenschaften, sich selbst regieren. Ein Hausvater aber regiert sein Hauswesen, wenn er die Versorgung und Ausstattung seiner noch kleinen Töchter zur Absicht hat, wenn er im Frühjahre auf die Bedürfnisse des künftigen Winters, und im Winter auf die künftige Erndte sein Augenmerk richtet. Wenn er Bäume pflanzt, um nach vielen Jahren das Obst zu erndten. Kurz, wenn er nach und nach, auch schon von weiten, alle nöthige Anstalten zu allen künftigen Bedürfnissen macht. Eben so wird ein Land regiert, wenn man Kriegesheere errichtet, die Zeughäuser anfüllt, Festungen anlegt, Fabricken errichtet, Geld samlet, um der künftigen Bedürfnisse des Staats willen. Kurz, die Regierung einer Sache ist nichts anders, als die würkliche Ausführung, der Entwürfe der Weisheit und Klugheit, in Absicht auf dieselbe Sache. Folglich ist eine iedwede Regierung um so viel vollkommener, ie weiser und klüger derjenige Entwurf ist, welcher durch dieselbe würklich ausgeführt wird. Folglich 1) ie mehrere entferntere Zwecke durch die Regierung erhalten werden, desto vollkommener ist sie. Es ist eine sehr schlechte Regierung, bey welcher man nur etwa einen einzigen Zweck vor Augen hat. Die vollkommenste Regierung eines Fürsten muß, alle Absichten des Staats, vor Augen haben. 2) Je wichtiger und besser alle Zwecke sind, die eine Regierung vor Augen hat, desto vollkommener ist sie. 3) Je besser alle diese Zwecke mit einander verbunden werden, dergestalt, daß keiner den andern in der Ausführung verhindert, sondern daß immer einer den andern befördert, bis sie sämtlich auf einen allerhöchsten und vollkommensten Zweck hinauslaufen, desto vollkommener ist sie. 4) Je besser und zusammenhängender die Mittel sind, welche die Regierung nach und nach würklich macht, desto vollkommener ist sie. Folglich ie fruchtbarer, sicherer und gewisser, kürzer, mannigfaltiger, und überhaupt ie vollkommener diese Mittel sind, desto grösser und besser ist die Regierung. Und 5) ie mehrere, mannigfal-

nigfaltigere und grössere Dinge regiert werden, desto grösser ist sie. Die Regierung eines kleinen Hauswesens ist nicht so groß, als die Regierung eines grossen Königreichs; weil die letztere viel mehrere, und mannigfaltigere, und wichtigere Geschäfte zu besorgen hat, als die erste.

§. 1042.

Nun ist es unleugbar, daß Gott diese Welt würklich regiere. Denn er hat diese Welt, nach höchster Weisheit, erschaffen §. 1001. Nun ist es unmöglich, daß, alle göttliche Absichten der Welt, auf einmal und in kurzer Zeit erreicht werden solten, sondern es gibt Absichten Gottes, die in alle Ewigkeit erreicht werden müssen. Folglich hat Gott, bey der Schöpfung dieser Welt, die allerentferntesten Zwecke zur Absicht gehabt. Und indem er alle Dinge in der Welt erhält, und mit denenselben unabläßig mitwürkt, so nimt er beständig und unabläßig Handlungen vor, wodurch nach und nach immer mehr und mehr Mittel in der Welt zu ihren entfernten Absichten, ja zu den allerentferntesten, würklich werden. Folglich regiert Gott diese Welt würklich §. 1041. und es ist, diese göttliche Regierung der Welt, ein Stück seiner Vorsehung über die Welt §. 1016. Es ist ja ohne Widerrede klar, daß bey dieser Welt, der allerweiseste und klügste Entwurf zu einem System endlicher Dinge, zum Grunde liegt. Wenn nun Gott diesen Entwurf nicht würklich nach und nach, durch seine Vorsehung, ausführte: so müßte er entweder dazu die Macht nicht besitzen, und das ist unmöglich; oder es müßte ihm an guten Willen fehlen, und auch das ist ungereimt zu sagen. Folglich ist Gott nicht nur der Regierer der Welt, sondern seine Regierung ist auch die allergröste und vollkommenste, welche möglich ist, und zwar erhellet dieses daher, weil diese Welt die beste ist. Denn 1) ist die beste Welt die gröste, und enthält also viel mal mehrere und grössere Dinge zu regieren, als irgends eine andere mögliche Welt. Hätte Gott nicht die beste Welt erschaffen, so würde er es sich selbst unmöglich gemacht haben, eine Probe der allerhöch-

höchsten Regierung abzulegen. So aber kan nichts mehreres, grösseres und wichtigeres zu regieren gedacht werden, als der Umfang der ganzen besten Welt. Er regiert die Geisterwelt so wohl, als auch die Körperwelt; er regiert die Begebenheiten des Erdbodens so wohl, als auch aller andern Weltkörper; er regiert alles in dieser Welt dergestalt, daß es unmöglich ist, daß er noch mehrere und grössere und mannigfaltigere Dinge solte regieren können, als er würklich regiert. 2) In der besten oder in dieser Welt erreicht Gott, durch seine Vorsehung, die allermeisten Zwecke, viel mehrere und mannigfaltigere Zwecke, als er würde haben erreichen können, wenn er eine andere Welt erschaffen hätte §. 1004. 1005. Folglich ist, die göttliche Regierung dieser Welt, die gröste und vollkommenste, indem er so viele Zwecke dabey zur Absicht hat, als möglich ist, und zwar die allerentferntesten; denn auch diejenigen zufälligen Vollkommenheiten der Creaturen, welche einmal in der unendlichen Ewigkeit, nach Millionen der Millionen Jahrhunderte, werden würklich werden, sind Absichten Gottes, zu denen er nach und nach die nöthigen Anstalten macht. 3) In dieser als der besten Welt erreicht Gott, durch seine Vorsehung, die allerbesten und gröstten Zwecke, indem er die allerhöchste Vollkommenheit einer iedweden Creatur, die in der besten Welt möglich ist, durch seine Veranstaltungen und Einrichtungen, zu erlangen trachtet, und auch würklich erlangt §. 1006. Folglich ist, die göttliche Regierung der besten Welt, die vollkommenste, indem er nach und nach, die Mittel zu den allerbesten Zwecken, würklich macht. 4) In dieser als der besten Welt erreicht Gott, durch seine Vorsehung, alle seine unendlich vielen allerbesten Zwecke, in ihrer allerbesten Verbindung, dergestalt, daß sie alle insgesamt, die höchste Religion und Ehre Gottes, würklich befördern §. 1009. 1015. Folglich besteht die allerhöchste und vollkommenste göttliche Regierung dieser Welt darin, daß er durch alles seine Ehre befördert, und nach und nach alles dergestalt würklich macht, daß endlich der höchste Grad

der

der Religion daher entsteht. Und 6) regiert Gott diese Welt aufs vollkommenste und im höchsten Grade, weil in ihr, als in der besten Welt, die meisten und allerbesten Mittel in der allervollkommensten Verbindung, das ganze System der göttlichen Zwecke, durch die Mitwürkung Gottes aufs vollkommenste erreichen §. 1007. 1008. 1009. Es ist demnach ein wahrer Unsinn eines Menschen, wenn er die göttliche Regierung der Welt tadelt. Es ist wahr, wir können nicht allemal in der gegenwärtigen Zeit erfahren, daß Gott die Dinge in der Welt aufs beste regiere. Allein es ist eine wahre Narrheit, wenn ein Mensch alles mit Augen sehen, und mit Händen greifen will, was er für wahr halten soll. Unterdessen können wir doch, wenn wir den Ausgang einer Begebenheit erwarten, von hinten her ofte, mit Vergnügen, und Bewunderung der göttlichen Regierungskunst, erfahren, wie gut Gott dieselbe regiert habe, und zwar besser, als wir selbst würden haben thun können. Solche Betrachtungen über die Vorfälle des menschlichen Lebens, wenn sie vergangen sind, und ihren Ausgang gewonnen haben, befestigen uns in der Ueberzeugung, daß Gott diese Welt, und alles was drinnen ist, aufs weiseste, gütigste und gerechteste regiere. Und wir Menschen solten demnach fleißig, solche Betrachtungen, anstellen.

§. 1043.

Die göttliche Regierung dieser Welt faßt sonderlich, zwey merkwürdige Handlungen Gottes, in sich, die man mit eigenen und besondern Namen zu benennen pflegt. 1) **Die Bestimmung der Dinge in der Welt**, oder diejenige Handlung der göttlichen Regierung, wodurch den Kräften, Handlungen, Veränderungen und Zuständen der erschaffenen Dinge, gewisse Grenzen gesetzt werden; oder wodurch, allen würklichen Dingen, Maaß und Ziel gesetzt wird. Die Erfahrung lehret ja unleugbar, daß das Leben der Menschen ein gewisses Ziel hat, daß alle Noth eine gewisse Zeit daurt, daß alle Kriege in der Welt eine gewisse

Länge

Länge haben: Kurz, daß alles in der Welt, seine gewissen Grenzen habe. Nun hanget alles, in so ferne es würklich ist, von Gottes Erhaltung, Mitwürkung und Regierung ab §. 1027. 1041. Folglich kan kein Ding gröſſer seyn, als es die göttliche Regierung zuläſt, und also hat Gott schon von Ewigkeit her alles bestimt, wie groß es seyn soll, wie weit es sich erstrecken soll, wie lange es dauren soll, wie bey dem Meere, zu welchem Gott gesagt hat: bis hieher solst du kommen und weiter nicht, und hier sollen sich legen deine stolzen Wellen. Es ist ja unleugbar, daß ein iedes Ding in der Welt, eine iedwede Kraft, Handlung, Begebenheit, Veränderung kurz, ein ieder Theil in der Welt, eben so wie er würklich ist, zur besten Welt gehöre. Wäre er nun gröſſer oder kleiner als er ist, so wäre diese Welt nicht diese Welt, und also auch nicht die beste. Da nun, die Schranken und Grenzen der Theile der Welt, ihre wahre Gröſſe ausmachen §. 190. so wäre diese Welt nicht die beste, wenn nicht alle Theile derselben, eben diese und keine andern zufälligen Grenzen, hätten. Folglich würden, die Theile der Welt, die göttlichen Absichten nicht aufs beste erreichen, wenn sie nicht eben so und nicht anders eingeschrenkt wären, als sie in der That sind. Nun hanget, die ganze beste Welt, von dem Rathschlusse und der Regierung Gottes ab §. 1042. 990. Folglich hat Gott, die zufälligen Schranken aller Dinge in der Welt, nicht nur von Ewigkeit her beschlossen; sondern, durch seine Regierung und ganze Vorsehung, kan auch nichts in der Welt kleiner oder gröſſer seyn, als es diesem Rathschlusse gemäß ist. Und es ist demnach nicht nur, alles in der Welt, schon von Ewigkeit her bestimt worden, sondern es erfolget auch, dieser Bestimmung gemäß, aufs genaueste. So kan z. E. kein Mensch länger leben, als das von Gott bestimte Ziel seines Lebens zuläſt. Und hieraus folgt, ein unendlicher Trost, in allen Widerwärtigkeiten des Lebens. Gott hat das Maaß aller Noth abgewogen, und zwar nach den gütigsten und weisesten Maaßregeln. Ein Mensch kan also

nicht eher von der Noth befreyet werden, bis dieses Maaß erfült ist, und wenn es erfült ist, so kan ihm weiter kein Haar gekrümt werden. Und wenn unsere Feinde noch so sehr wider uns erbittert sind, und wer weis wie viel Böses wider uns im Sinne haben, sie können uns doch nicht mehr Böses würklich zufügen, als der weiseste und gütigste Gott bestimt hat. 2) **Die göttliche Lenkung aller Handlungen der Creaturen**, oder diejenige Handlung Gottes, wodurch er die Handlung einer Creatur zu Mitteln seiner Zwecke macht, ob sie gleich von der Creatur selbst nicht zu diesem Ende vorgenommen wird. Es ist unleugbar, daß Gott, alles in der Welt, entweder zu einem Mittel seiner besten Zwecke macht, oder doch so einrichtet, daß es dieselben nicht hindert §. 1007. 1008. und dieses thut er, vermittelst seiner allervollkommensten Regierung der Welt §. 1042. Nun ist erstlich offenbar, daß es in dieser Welt unendlich viel würksame Dinge gibt, Körper und unvernünftige Thiere, welche ihrer Natur nach sich der göttlichen Absichten nicht bewust seyn, und also um derselben willen ihre Handlungen nicht vornehmen können. Alle Handlungen und Veränderungen dieser Dinge werden von Gott gelenkt, indem er durch dieselben aufs beste seine Absichten erreicht. Zum andern sind, die allermeisten Zwecke Gottes, den vernünftigen Creaturen ganz unbekant. Wenn also diese Creaturen, in ihrer Art, auch noch so weise, vernünftig und rechtmäßig handeln; so sind sie doch nicht im Stande, um solcher Zwecke Gottes willen zu handeln, die ihnen unbekant sind. Folglich lenkt Gott, auch diese Handlungen der vernünftigen Creaturen, auf seine Zwecke. Zum dritten können die vernünftigen Creaturen ofte solche Zwecke zur Absicht haben, welche den göttlichen Absichten Gottes zuwider sind, indem sie entweder böse und sündliche Zwecke sich vorsetzen, oder solche an sich gute Zwecke, welche nicht mit in den Plan der göttlichen Weisheit gehören. Wenn nun Gott diesen Creaturen völlig ihren Willen lassen wolte, so würden die göttlichen Absichten nicht erreicht werden.

Folg-

Folglich lenkt Gott, diese Handlungen der vernünftigen Creaturen, dergestalt, daß sie entweder ihre Absichten gar nicht erreichen, oder anders als sie gewolt, oder daß sie, ohne und wider ihren Willen, die göttlichen Absichten befördern müssen. Der Mensch denkts, Gott lenkts. Der Mensch meints ofte böse, Gott aber lenkts zum Guten. So hat Gott, die Verfolgungen des Christenthums, aufs herrlichste zur Beförderung desselben, wider die Meinung der Verfolger, gelenkt; und, das feindselige Verhalten der Brüder Josephs, hatte einen ganz unerwarteten vortreflichen Ausgang.

§. 1044.

Diese Materie ist eine so fruchtbare, vortrefliche, tröstliche und erbauliche Materie, daß sie beständig überlegt zu werden verdient, damit man nach und nach, durch die Erfahrung, sie immer besser einsehen lerne. Wir wollen daher noch, ein Paar wichtige Betrachtungen, hinzufügen. 1) Die göttliche allervollkommenste Regierung der Welt äussert sich, auf eine recht merkliche und bewundernswürdige Art, bey den Glücks- und Unglücksfällen in der Welt. Weil wir Menschen, die natürlichen Ursachen und Entstehungsarten dieser Vorfälle, nicht einsehen §. 961. so wäre es freylich ein abergläubisches Vorurtheil, wenn man sie für Wunderwerke halten und glauben wolte, als wenn Gott bey ihnen unmittelbarer beschäftiget wäre, als bey andern natürlichen Begebenheiten in der Welt. Die Heyden sind vermuthlich durch dieses Vorurtheil verleitet worden, eine eigene Glücksgöttin zu erdichten. Allein, so viel ist gewiß, daß alle glückliche und unglückliche Zufälle in der Welt, wie alles übrige in der Welt, von dem göttlichen Rathschlusse, von der Mitwürkung und Regierung Gottes, abhangen, und daß er dieselben braucht, um seine Absichten zu befördern, und alle Absichten der vernünftigen Creaturen dadurch zu hindern, welche seinem weisesten Plane, den er zu dieser Welt entworfen hat, zuwider sind. So erfahren wir ofte in der Welt, daß manche menschliche Unternehmungen in

ihrem Anfange schwach, und andern lächerlich zu seyn scheinen, so daß kein Mensch vermuthet, daß sie gelingen können. Allein sie werden mit so vielem unerwarteten Glück begünstiget, daß sie zum Erstaunen der Welt ausgeführt werden. Wer hätte denken sollen, daß ein so schlechter Mönch, als Luther war, ein so grosses Werk solte ausführen können? Die Reformationsgeschichte aber lehrt, daß es geschehen, und zwar durch Hülfe solcher unerwarteten Vorfälle, die kein Mensch vermuthen können. Eben so werden, manche menschliche Unternehmungen, aufs beste eingefädelt. Jederman erwartet, mit Zuversicht, den vorgesetzten Ausgang. Und siehe da! Ehe man sichs versieht, trägt sich ein Unglück zu, welches alles zernichtet, und einen Strich durch die ganze menschliche Rechnung macht. Aus diesem Gesichtspuncte solte man, die glücklichen und unglücklichen Zufälle in der Welt, betrachten; so würde man in ihnen und durch sie den Finger Gottes besser erkennen, und mit einem Gott geheiligten Gemüthe diese Vorfälle in der Welt so annehmen und anwenden, wie es Gott haben will. 2) Auf eine ähnliche Art äussert sich, die göttliche allervollkommenste Regierung der Welt, durch das Gute, und durch die Vollkommenheiten, welche er in die Naturen aller erschaffenen Dinge gelegt hat. Diese zufälligen Vollkommenheiten rühren ebenfals, wie alles zufällige Gute, von Gott her, und werden durch seine Regierung der Welt, zu Mitteln seiner Zwecke, gemacht §. 1042. Folglich muß man sagen, daß Gott durch dieselben, einen iedweden Menschen, und eine iedwede Creatur, zu denenjenigen guten Handlungen und Lebensarten berufen, verordnet und ausgerüstet habe, wozu sie durch dieselben geschickt und aufgelegt sind. Folglich kan man diese Naturgaben, als einen göttlichen Beruf, und als eine göttliche Bestimmung ansehen, und wer dieser Stimme seiner Natur folgt und gehorcht, der folgt und gehorcht der Stimme Gottes. Es ist demnach ein bewundernswürdiges Stück der göttlichen Regierung der Welt, daß er z. E. die Naturgaben unter

den

den Menschen so mannigfaltig ausgetheilt hat, daß man zu allen nützlichen Künsten, Wissenschaften und Lebensarten, welche zur möglichsten Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts erfodert werden, unter den Menschen Leute findet, welche zu einer iedweden derselben vorzüglich vor vielen andern, mit den gehörigen Naturgaben, ausgerüstet sind.

Die Zulassung des Bösen in der Welt.

§. 1045.

Alle diejenigen, welche sich einen richtigen Begrif von Gott machen, stellen sich denselben allemal als ein höchst gütiges, heiliges und weises Wesen vor, von welchem nichts anders, als was Gut ist, herrühren kan, und welches alles Böse verabscheuet. Wenn man nun diese ganze Welt als ein Werk Gottes betrachtet, und man stelt sich dieselbe von der guten Seite vor: so findet man nicht die allergeringste Schwierigkeit zu sagen, daß sie eine Würkung Gottes sey, und von seiner Schöpfung und Vorsehung herrühre. Allein, da nun in dieser Welt, ausser dem Guten, so viel Böses angetroffen wird, und da in derselben so viel Sünden, Unglücksfälle, Jammer, Noth und Elend angetroffen wird: woher rührt alles dieses Böse? Komt es von Gott her? Hat er ein Wohlgefallen an demselben? Kan ers nicht hindern? Ist es vielleicht, in Absicht auf Gott, nichts Böses? Ist etwa eine böse und feindselige Gottheit vorhanden, welche, unter die guten Würkungen des guten Gottes, das Böse mischt? Bekümmert sich Gott etwa nicht weiter um die Welt, nachdem er sie erschaffen hat? Oder was soll man sonst, für eine Ursach davon, angeben? Diese Sache ist von ie her ein Stein des Anstosses, unter nachdenkenden Köpfen, gewesen. So viel ist unleugbar: 1) daß, das schlechterdings nothwendige Uebel in der Welt, keine erhebliche Schwierigkeit machen kan. Es besteht in den wesentlichen Einschrenkungen der endlichen Dinge, und ohne denselben wären sie Gottheiten. Wenn man also verlangen wolte, Gott hätte die Welt ohne die-

sem Uebel erschaffen sollen: so hätte Gott lauter Götter schaffen müssen, und das ist höchst ungereimt. 2) Keine Sünde, und kein anderes zufälliges Uebel, in so ferne es formaliter betrachtet wird, kan von irgends einer Handlung Gottes herrühren. Denn es ist in so ferne nichts anders als eine Verneinung, und keine Handlung Gottes kan der Grund einer Verneinung seyn §. 864. Folglich fragt sichs, woher es in der Welt rührt; und wie es, ohne Verletzung der höchsten Güte und Weisheit Gottes, in der Welt seyn kan? Es schrenken einige diese Frage blos, auf die Zulassung der Sünde in der Welt, ein. Es ist wahr, es macht diese Zulassung den vornehmsten Theil dieser Frage aus. Allein die übrigen zufälligen Uebel in dieser Welt, welche keine Sünden sind, machen ebenfals eine Schwierigkeit, weil ohne Gottes Willen nichts in dieser Welt würklich seyn und werden kan. Wir wollen also überhaupt untersuchen, wie alles zufällige Uebel in dieser Welt, mit den Grundregeln der höchsten Güte und Weisheit Gottes, zusammengereimt werden könne?

§. 1046.

Alle zufälligen Uebel, und die zufälligen Unvollkommenheiten in der Welt, sind von doppelter Art. Zu der ersten gehören alle Unvollkommenheiten, welche nicht auf eine nähere Art von dem freyen Willen der Creaturen abhangen. Und zu der letzten gehören die moralischen Unvollkommenheiten, welche auf eine nähere Art von dem freyen Willen der Creaturen abhangen, wohin nicht nur die Sünden, oder die moralischbösen und unrechtmäßigen Handlungen der Creaturen gehören, sondern auch die Strafen der Sünden, alle bösen moralischen Zustände, die Unseligkeit, die Verdamniß, die Unglückseligkeit mancher vernünftigen Geschöpfe, und wie die moralischen Uebel insgesamt Namen haben mögen §. 766. 767. 768. Nun wird die erste Sünde allemal ein **Sündenfall**, oder ein Fall schlechtweg, genent. So würde die allererste Sünde, welche in dieser ganzen Welt dergestalt geschehen, daß vor ihr noch

gar

gar keine Sünde in dieser Welt würklich gewesen, im strengsten Verstande der Sündenfall können genent werden. Die erste Sünde unserer ersten Eltern nennen wir ihren Sündenfall, und auch den Sündenfall des menschlichen Geschlechts, weil vor derselben keine andere menschliche Sünde vorhergegangen ist. Und auf eine ähnliche Art sagen wir, daß, wenn ein Mensch eine Sünde von einer gewissen Art zum allererstenmal begeht, er falle oder zu Falle komme. Es ist eine gewöhnliche Vorstellung, wenn man sich einen Menschen, in so ferne er rechtmäßig handelt, als einen Menschen vorstelt, welcher auf dem Wege der Tugend aufrecht steht und wandelt. Es ist also ganz natürlich, daß man diese Allegorie fortsetzt, und sagt, daß ein Mensch falle, wenn er zu sündigen anfängt. Wenn nun ein Mensch oder ein anderer endlicher Geist sündiget, so muß es ihm möglich seyn zu sündigen §. 61. und diese Möglichkeit ist **das Vermögen zu sündigen oder zu fallen**, und es ist entweder ein unbedingtes oder ein bedingtes Vermögen zu sündigen §. 170. **Das unbedingte Vermögen zu sündigen** ist die innerliche Möglichkeit zu sündigen; wenn es einem Geiste an und vor sich betrachtet, seinem Wesen nach, möglich ist, zu sündigen, und ich werde alsobald erweisen, daß alle endliche Geister dieses Vermögen zu sündigen besitzen. **Das bedingte Vermögen zu sündigen** ist die bedingte Möglichkeit zu sündigen, wenn es einem Geiste, auch unter gewissen Umständen, und in gewissen Verbindungen mit andern Dingen ausser ihm, möglich ist, zu sündigen. Das Gegentheil desselben, oder die bedingte Unmöglichkeit zu sündigen, wenn ein Geist unter gewissen Umständen nicht sündigen kan, ob es gleich an und vor sich selbst möglich wäre, wird die **Bestärigung im Guten** genent. Z. E. wenn ein endlicher Geist, mit der Zeit, eine sehr grosse Fertigkeit erlangt, die Tugend zu begehren und auszuüben, und das Laster zu verabscheuen und zu unterlassen, so kan es endlich um dieses Grades seiner Fertigkeit willen unmöglich werden, daß er sündige, und

alsdenn ist er im Guten bestätiget. So sagen die Gottesgelehrten, daß Adam, wenn er die Versuchung glücklich würde überstanden haben, von Gott im Guten würde seyn bestätiget worden, das ist, es würde in allen folgenden Zeiten auf eine bedingte Art unmöglich geworden seyn, daß er bey irgends einer Gelegenheit gesündiget hätte.

§. 1047.

Das unbedingte Vermögen zu sündigen und zu fallen ist, eine innerliche Möglichkeit der Sünde §. 1046. und gehört zum Wesen eines endlichen Geistes. Denn vermöge dieses Wesens ist, ein iedweder endlicher Geist, seinem Verstande nach eingeschrenkt §. 792. Folglich ist es unmöglich, daß ein endlicher Geist alle Dinge aufs deutlichste erkenne. Er hat demnach ein Vermögen, verschiedene Dinge mit einander zu verwechseln, und also zu irren §. 577. Aus der Möglichkeit zu irren folgt die Möglichkeit, daß ein endlicher Geist das Gute für böse, und das Böse für gut halten könne. Da nun alle Sünden darin bestehen, wenn man das Gute frey verabscheuet, weil man es für böse hält, und wenn man das Böse frey begehrt, weil man es für gut hält: so folgt, aus der Einschrenkung des Wesens aller endlichen Geister, das unbedingte Vermögen zu sündigen schlechterdings nothwendig. Folglich ist dasselbe, in einem iedweden endlichen Geiste, auf eine schlechterdings nothwendige Art anzutreffen §. 108. Und da es unleugbar eine Unvollkommenheit ist, so gehört es zum metaphysischen Uebel der endlichen Geister §. 100. welches von keinem endlichen Geiste getrent, und abgesondert werden kan. Da nun Gott die Wesen der Dinge, und das metaphysische Uebel, nicht erschaffen hat §. 983. ja da er nichts schlechterdings unmögliches schaffen kan §. 865. so ist es, erstlich, ungereimt zu sagen, daß Gott dem Menschen, und andern endlichen Geistern, das unbedingte Vermögen zu sündigen anerschaffen, oder durch die Schöpfung gegeben habe. Gott kan, von diesem Vermögen, auf keinerley Weise die Ursach, oder der Urheber, seyn. Und, zum andern, ist es schlechter-

terdings unmöglich, daß Gott hätte Menschen, oder andere vernünftige Creaturen, schaffen können, die schlechterdings nicht hätten sündigen können. Ein Geist, welcher schlechterdings nicht soll sündigen können, muß seinem Verstande und seinem Willen nach unendlich heilig, und also eine wahre Gottheit, seyn. Die unbedingte Unmöglichkeit zu sündigen ist eine göttliche Vollkommenheit, welche keiner Creatur anerschaffen werden kan. Wie seltsam denken nicht diejenigen, welche Gott deswegen für den Urheber der Sünde halten, weil er unsere ersten Eltern durch die Schöpfung nicht dergestalt eingerichtet, daß sie schlechterdings nicht hätten sündigen können. Ueberhaupt muß man sagen, daß keine endliche Substanz möglich sey, welche eine Handlung thun könte, die nicht eines Theils böse ist. Denn das Wesen und die Kraft einer iedweden endlichen Substanz ist eingeschrenkt, und mit Unvollkommenheiten untermengt. Alle Handlungen endlicher Substanzen fliessen also allemal, eines Theils, aus den Unvollkommenheiten des Wesens, und der Kraft derselben, und müssen also in so ferne böse seyn §. 133. 134. Folglich haben alle endliche Substanzen, auf eine schlechterdings nothwendige Art, diese wesentliche Unvollkommenheit, oder das unbedingte Vermögen böse und unvollkommen zu handeln, oder durch ihre Handlungen was Böses, Verneinendes und Unvollkommenes zu würken. Indem Gott die endlichen Substanzen erschaffen, so hat er nichts anders als eingeschrenkte Realitäten schaffen können, und es sind demnach zwar die eingeschrenkten Realitäten erschaffen, aber nicht ihre Einschrenkungen, und also auch nicht das unbedingte Vermögen böse zu handeln, oder Böses zu thun.

§. 1048.

Ein iedweder Sündenfall ist, wie eine iedwede Sünde, eine freye Handlung; gleichwie, eine iedwede zufällige Unvollkommenheit in der Welt, eine Veränderung der Creaturen ist §. 1046. Nun würkt Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, mit §. 1030. Folglich könte keine

Creatur böse und unvollkommene Handlungen thun, und keine vernünftige Creatur könte sündigen und fallen, ohne Gottes Mitwürkung und Beystand. Allein da er dadurch nur die Miturſach des Materiellen, oder des Reellen in den bösen Handlungen und Sünden, seyn kan, nicht aber von dem Formale derselben §. 1029. 1033. so ist er weder der Urheber, noch im eigentlichen Verstande die moralische Ursach, eines Sündenfalls oder einer Sünde, oder irgends eines zufälligen Uebels in der Welt §. 985. 986. 987. Kurz, das verneinende der zufälligen Uebel und der Sünden in dieser Welt, dasjenige, weswegen sie was Böses sind, kan unmöglich in gerader Linie von Gott abstammen. Gott hat, durch seine Handlungen auſſer sich, eingeschrenkte Realitäten erschaffen, und er hat keine andere schaffen können. Diese eingeschrenkten Realitäten der Kräfte der Creaturen erhält er nur, bey seiner Mitwürkung und durch dieselbe. Wenn nun eine endliche Substanz handelt, so kan sie nur eine eingeschrenkte Realität oder reelle Kraft brauchen, um die Handlung zu verrichten, und folglich kan sie keine unendlich reelle und gute Handlung verrichten. Diese Abwesenheit der Realitäten in den Handlungen der Creaturen, in so ferne sie zufällig ist, ist das zufällige Uebel aller bösen Handlungen und Sünden. Dieses flieſt aus der Abwesenheit einer gröſſern Realität der Kräfte der Creaturen, und diese ist eine Folge des metaphysischen Uebels. Folglich ist, dieses Uebel, die erste Quelle alles zufälligen Uebels, und aller Sünden, in der Welt. Und wenn man nun weiter fragt, aus was für einer Quelle das metaphysische Uebel flieſt: so hüte man sich, daß man nicht etwa stillschweigend voraussetze, als müsse es einen reellen Grund haben, denn das ist schlechterdings unmöglich. Sondern indem der göttliche Verstand gleichsam die Wesen aller endlichen Dinge erfunden, so hat er in dem einen diese, und in dem andern andere Realitäten zusammenfassen müssen, in keinem aber alle im höchsten Grade: denn das ist das göttliche Wesen §. 832. Indem also Gott, in einem iedweden

weden Wesen eines iedweden endlichen Dinges, nur einige Realitäten zusammengefaßt hat; so macht der Mangel der übrigen das metaphysische Uebel aus, aus welchem alles übrige Uebel herfliest. Folglich kan Gott keine einzige Handlung vornehmen, wovon das metaphysische Uebel der endlichen Dinge eine Folge wäre.

§. 1049.

Alle zufällige würkliche Uebel in dieser Welt sind eben deswegen, weil sie zufällig sind, so beschaffen, daß ihr Gegentheil möglich ist. §. 105. Dieses Gegentheil ist ein Hinderniß derselben, und wenn dasselbe würklich wäre, so würden sie nicht würklich seyn werden, oder bleiben §. 174. Folglich können, alle zufällige Uebel in dieser Welt, verhindert werden, wenn man nemlich blos auf dasjenige sieht, was an und vor sich selbst betrachtet möglich ist. Nun kan Gott, durch seine Allmacht, alles würklich machen, was an sich möglich ist §. 862. Folglich kan Gott, alle zufälligen Uebel in dieser Welt, verhindern. Gott hätte ja, vermöge dieser Allmacht, diese Welt gar nicht würklich machen können, sondern eine andere mögliche Welt. Und wenn er dieses gethan hätte, so würden eben die zufälligen Uebel, die iezo würklich sind, nicht würklich geworden seyn. Alle Sünden und alle Sündenfälle sind freye Handlungen §. 1046. Folglich sind sie zufällige Uebel, und Unvollkommenheiten §. 709. Folglich kan Gott, durch seine Allmacht, alle Sünden, und einen iedweden Sündenfall verhindern. Das macht eben die ganze Schwierigkeit, in der Frage von der Zulassung des Bösen. Weil Gott alles zufällige Böse und alle Sünden hätte hindern können, er es aber gleichwol nicht gethan hat: so scheint er der Urheber der Sünden zu seyn, und wider die höchste Güte und Weisheit gehandelt zu haben. Wolte man sagen, Gott hätte schlechterdings, das zufällige Uebel und die Sünden in dieser Welt, nicht hindern können: so müßte es schlechterdings unmöglich seyn, sie zu hindern, und sie müßten also schlechterdings nothwendig seyn. Es gäbe also in der That gar keine Sünden,

und man müßte sagen, daß alles Uebel in der Welt durch ein blindes und unwidertreibliches Schicksal in derselben angetroffen würde: und das ist, der Zufälligkeit der Welt, zuwider. Es ist wahr, es kan keine Welt würklich seyn, in welcher gar keine zufälligen Uebel vorhanden wären §. 198. Alleine es ist eine Welt möglich, in welcher gar keine Sünden geschehen. Folglich hätte Gott diese Welt schaffen können, und er hätte also alle Sünden ohne Ausnahme verhindern können. Ob er nun gleich keine Welt schaffen können, in welcher gar keine zufälligen Uebel würklich sind; so hätte er doch eine Welt würklich machen können, in welcher diejenigen zufälligen Uebel nicht würklich gewesen seyn würden, die in dieser Welt würklich sind. Und er hätte also allerdings alle zufälligen Uebel verhindern können, welche in dieser Welt angetroffen werden.

§. 1050.

Man kan eine freye Handlung, auf eine doppelte Art, verhindern. Einmal auf eine moralische, und zum andern auf eine physische Art. **Die moralische Verhinderung** besteht darin, wenn man Bewegungsgründe zum Gegentheil einer freyen Handlung würklich macht. Wenn iemand eine freye Handlung thun will, und man bringt ihm irgends auf eine Art Bewegungsgründe bey, sie zu unterlassen; so hindert man, die Ausübung oder Verrichtung dieser Handlung, auf eine moralische Art. Eben so, wenn iemand eine freye Handlung unterlassen will, und man bringt ihm irgends auf eine Art Bewegungsgründe bey, sie zu thun, so hindert man ihn, auf eine moralische Art, an der Unterlassung der Handlung. Folglich so ofte man durch Zureden, durch Anrathen und Abrathen, durch Befehle, Rathschläge, Gesetze, Drohungen, durch unser Beyspiel, durch Verheissungen, Ermahnungen u. s. w. den freyen Willen eines andern bestimt, anders zu handeln, als es sonst würde geschehen seyn: so ofte wird, ein gewisses freyes Verhalten, moralisch gehindert. Folglich sind alle Verbote, und alle Verbindungen zum rechtmäßigen

gen Verhalten, moralische Verhinderungen der Sünden. Gesetzt das ein Mensch im Zorn einen andern schlagen will, gesetzt man redet ihm so einnehmend und nachdrücklich zu, daß er diese Handlung selbst unterläßt: so hindert man ihn, an diesem Ausbruche seines Zorns, auf eine moralische Art. Nun hat Gott, in der besten Welt, allen Geistern die grösten Bewegungsgründe zu ihrer höchsten Glückseligkeit gegeben, indem er dieselbe, zum letzten und vornehmsten Zwecke der ganzen Welt, gemacht hat § 1015. 1031. 1032. Eine iedwede Sünde ist das Gegentheil der Glückseligkeit, und befördert die Unglückseligkeit der endlichen Geister §. 767. 768. Folglich hat Gott, allen endlichen Geistern, Bewegungsgründe zum Gegentheil aller Sünden gegeben, und er verhindert demnach alle Sünden in dieser Welt auf eine moralische Art, und also auch allen Sündenfall §. 1046. Dieses wird, durch die practische Weltweisheit, ganz ausführlich ausser allen Zweifel gesetzt. Sie erklärt und erweist die Naturgesetze, welche göttliche Gesetze sind. Nun sind alle Sünden durch das Naturgesetz verboten, und also auf diese Art von Gott auf eine moralische Art verhindert worden. Desgleichen verbinden uns die Naturgesetze, keine andere als rechtmäßige Handlungen zu thun. Da nun dieselben, das Gegentheil der Sünden, sind: so hat Gott alle endliche Geister, durch das Naturgesetz, zum Gegentheil aller Sünden verpflichtet, und es ist also unwidersprechlich klar, daß er alle Sünden auf eine moralische Art in dieser Welt verhindert hat.

§. 1051.

Die physische Verhinderung einer freyen Handlung besteht in einer iedweden Verhinderung derselben, die nicht moralisch ist, oder welche nicht durch Bewegungsgründe zum Gegentheil geschieht. Gesetzt daß iemand einen andern im Zorne schlagen wolte, gesetzt man läuft ihm entgegen, und hält ihn fest, bis der Zorn verraucht, oder bis der andere entlaufen ist: so hindert man ihn, an dieser Handlung, auf eine physische Art. Nun sind alle Sünden,

den, und alle Sündenfälle, freye Handlungen §. 1046. folglich sind sie auch frey in der Ausübung, und solche Handlungen die physisch zufällig sind §. 700. Also ist ihr Gegentheil physisch möglich, welches, wenn es würklich gemacht wird, eine physische Verhinderung der Sünde ist. Nun kan Gott, durch seine Allmacht, alles mögliche würklich machen §. 862. Folglich kan Gott, alle Sünden in dieser Welt, auf eine physische Art verhindern. Die Erfahrung lehrt auch zur Gnüge, daß Gott würklich viele Sünden auf diese Art verhindert. Wenn alle Sünder alle ihre Sünden zur Würklichkeit bringen könten, so würde die Welt untergehen müssen. So aber müssen sie ofte wider ihren Willen ihre Sünden unterlassen, weil ihnen die Gelegenheit fehlt, oder weil sich ein unglücklicher Zufall zuträgt, der ihnen hinderlich fält, oder weil irgends auf eine Art die Sachen und Umstände einen solchen Lauf nehmen, daß es ihnen unmöglich fält, die Sünde zu vollziehen. Da nun alles dieses von der göttlichen Versehung herrührt, so ist aus der Erfahrung offenbar, daß Gott würklich viele Sünden auf eine physische Art in dieser Welt verhindere. Es haben einige, um die Unschuld Gottes bey den Sündenfalle Adams zu retten, angenommen, daß Gott denselben nicht anders habe verhindern können, als er hätte entweder den Adam vernichten, oder ihm seine Freyheit nehmen, und ihn in der That in ein unvernünftiges Thier verwandeln müssen. Da nun beydes schlimmer für das menschliche Geschlecht gewesen wäre, als die Zulassung des Sündenfalls: so sey es besser, und also der Weisheit und Güte Gottes anständiger gewesen, daß er den Sündenfall zugelassen. Es ist wahr, wenn Gott eines unter beyden gethan, und den Adam entweder vernichtet, oder ihm den Gebrauch seines freyen Willens genommen hätte, so wäre der Sündenfall auf eine physische Art verhindert worden. Allein es ist nicht eins unter beyden nöthig gewesen, sondern Adam hat können würklich bleiben, und den vollen Gebrauch seiner Freyheit behalten können, und

die

die Sünde hätte doch können physisch verhindert werden z. E. Gott hätte nur den Adam niemals dürfen versuchen lassen, oder er hätte nur in der Versuchungsstunde die Bewegungsgründe zur Sünde schwächen, oder die gegenseitigen Bewegungsgründe stärken dürfen, wie ers noch ofte bey den Gläubigen macht: so würde Adam nicht gesündiget haben. Kurz, Gott hätte auf verschiedne Art, alle Sünden in dieser Welt, auf eine physische Art verhindern können.

§. 1052.

Die Zulassung der Sünde besteht, in der Unterlassung der Verhinderung derselben. Wenn man eine Sünde irgends auf eine Art verhindern könte, man thut es aber nicht, so läst und gibt man zu, daß sie geschehe. Wer eine Sünde nicht hindert, weil es ihm unmöglich ist sie zu hindern, von dem kan man nicht sagen, daß er sie zulasse. Wer also eine Sünde zuläst, der muß Kräfte und Mittel in Händen haben, sie zu verhindern. Nachdem also die mögliche Verhinderung der Sünde beschaffen ist, nachdem ist ihre Zulassung von verschiedener Beschaffenheit. Es gibt also erstlich eine **moralische Zulassung der Sünde**, wenn man die moralische Verhinderung derselben unterläst, und alsdenn erlaubt man die Sünde. Nun hat Gott, alle Sünden ohne Ausnahme, moralisch verhindert §. 1050. Folglich hat er diese Verhinderung in keinem Falle unterlassen, und es ist also unwidersprechlich gewiß, daß Gott keine Sünde und keinen Sündenfall erlaubt, oder moralisch zuläst. Widrigenfals müßte er einige Sünden nicht verboten, und den endlichen Geistern keine Bewegungsgründe gegeben haben, sie zu unterlassen, und er müßte also einige Sünden nicht strafen, welches doch seiner höchsten Gerechtigkeit zuwider ist §. 958. Zum andern gibt es eine **physische Zulassung der Sünde**, welche in der Unterlassung der physischen Hinderung derselben besteht. Wenn man eine Sünde auf eine physische Art verhindern könte, man thut es aber nicht, so läst man sie auf eine physische Art zu. Nun geschehen würklich, viele Sünden, in dieser

Welt.

Welt. Gott hat endliche Geister geschaffen, von denen er aufs gewisseste vorhergesehen hat, daß sie nicht nur Sünden thun werden, sondern auch wie ofte sie sündigen werden, was für Sünden sie thun werden, und wie groß ihre Sünden in allen Absichten seyn werden. Er hätte, alle diese Sünden ohne Ausnahme, physisch verhindern können §. 1051. Folglich geschehen alle diese Sünden, weil sie von Gott nicht physisch verhindert werden, das ist, Gott läst alle diese Sünden auf eine physische Art zu. Ohne Gottes Zulassung könte, keine Sünde, geschehen. Wir nehmen den Satz, daß in dieser Welt Sünden würklich sind, aus der Erfahrung an, wir können aber aus der bloßen Weltweisheit, die Grösse und den weiten Umfang der Sünde in dieser Welt, nicht so gut einsehen, als nach Aussage der heiligen Schrift. Denn, erstlich, wissen wir aus der Weltweisheit nicht, daß es, ausser dem menschlichen Geschlechte, noch mehrere Sünder in dieser Welt gebe. Die heilige Schrift aber sagt uns, daß es noch viele vernünftige Creaturen ausser den Menschen gibt, die auch Sünder sind. Zum andern wissen wir aus der Weltweisheit nicht, daß alle Sünden der Menschen, ausser dem Sündenfalle unserer ersten Eltern, bey ihren Nachkommen aus der Erbsünde entstehen. Zum dritten wissen wir auch nicht, daß alle Menschen sündigen, und eben so wenig, viertens, daß kein Sünder blos natürlicher Weise sich wieder von der Sünde völlig frey machen könne. Und fünftens ist es eine der bloßen Vernunft unbekante Wahrheit, daß die Menschen auf keinerley Weise in diesem Leben von der Sünde ganz befreyet werden können Unterdessen haben diese Wahrheiten, in unsere ietzige Untersuchung, keinen Einfluß.

§. 1053.

Nach allen diesen Untersuchungen entsteht nun die Frage: warum Gott alles zufällige Uebel, welches in dieser Welt würklich ist, und alle Sünden, welche in dieser Welt würklich geschehen, und den Sündenfall einiger vernünftigen Creaturen, welche vorher keine Sünder gewesen,

in

in dieser Welt physisch zulasse? Und wie diese Zulassung des Bösen, mit der höchsten Vollkommenheit Gottes, und sonderlich mit seinen moralischen Vollkommenheiten, bestehen könne? Nemlich diese Welt ist, so wie sie würklich ist, die beste §. 991. Wenn nun irgends etwas in der Welt anders wäre und geschehe, als es würklich ist und geschieht, so wäre sie nicht diese, und also auch nicht die beste Welt. Hätte nun Gott alle zufälligen Uebel in dieser Welt, und Sünden, physisch verhindern wollen, so wäre diese Welt eine andere Welt, und also nicht die beste. Die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt ist also ein Mittel, wodurch die beste Welt würklich gemacht worden, und von Gott erhalten wird. Aller Sünden, und alles zufälligen Uebels in dieser Welt, ohnerachtet, ist dennoch mehr Guts als Böses in der Welt, und mehr Guts als würklich geworden wäre, wenn Gott eine iedwede andere Welt geschaffen hätte. Da nun Gott wider seine höchste Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Allmacht gehandelt hätte, wenn er eine andere als die beste Welt erschaffen hätte §. 988-1000. so ist die göttliche Zulassung des Bösen eine Handlung, welche der höchsten Vollkommenheit Gottes gemäß ist, und ohne welcher Gott dieselbe nicht im höchsten Grade in seinen Werken bewiesen, hätte. Er hätte eine Welt ausser dieser schaffen mögen welche er gewolt hätte; so hätte er nicht so gütig, so weise so heilig, so allmächtig gehandelt, als er nun gethan hat, da er diese Welt erschaffen hat, in welcher, alles zufälligen Uebels und aller Sünden ohnerachtet, doch mehr Vollkommenheit enthalten ist, und die Religion samt der Glückseligkeit der endlichen Geister mehr befördert wird, als in und durch eine iedwede andere mögliche Welt hätte geschehen können. Gott läst also alles Böse, welches in dieser Welt würklich ist und geschieht, als ein kleiner Uebel zu, damit ein gröser Uebel verhütet, und die allergröste Vollkommenheit, welche ausser Gott möglich ist, erhalten werde. Diese allerhöchste Vollkommenheit kan nur in der besten Welt er-

langt werden, folglich in derjenigen Welt, in welcher alle die Uebel würklich sind und geschehen, welche in dieser Welt würklich sind und geschehen. Folglich wird diese Welt nicht etwa, durch das Böse in derselben, die beste, in so ferne es böse ist, denn in dieser Absicht kan es nichts Guts verursachen; sondern sie wird, durch die göttliche Zulassung des Bösen, die beste, weil Gott erkant hat, daß alles dieses Böse, und alle Sünden, welche in der Welt würklich sind, mit dem Guten dergestalt vergesellschaftet sind, daß die höchste Vollkommenheit ausser Gott nicht würde erhalten werden können, wenn dieselben verhindert würden. Gott handelt also, bey der Zulassung des Bösen in der Welt, nach der Regel, welche der höchsten Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit gemäß ist, nemlich: ein kleineres Uebel muß zugelassen werden, wenn ohne demselben ein grösseres Uebel nicht verhütet, und ein grösseres Gut nicht erreicht werden könte. Nur ein unvernünftiger Thor macht das Uebel ärger, indem er alle kleinere Uebel ohne Ausnahme verhüten will. Diese wichtige Frage von der Zulassung des Bösen in der Welt ist eben die Veranlassung der Erfindung der wichtigen Wahrheit, daß diese Welt die beste ist, gewesen. Der berühmte Bayle machte die witzigsten Einwürfe wider Gott, indem er zu behaupten suchte, daß man unmöglich begreifen könne, woher das Böse in der Welt gekommen, wenn man nicht ausser dem guten Gotte eine eben so mächtige aber böse und schädliche Gottheit annehme, und alsdenn behaupte, daß gleich wie der gute Gott der Urheber alles Guten in der Welt sey, also auch von dem bösen Gotte alles Böse in der Welt herrühre. Leibnitz bemühete sich diese Einwürfe gründlich aus dem Wege zu räumen, und da fand er, daß die Lehre von der besten Welt die ganze Schwierigkeit vollkommen auflöse.

§. 1054.

Diese Materie von der im höchsten Grade gütigen, weisen und heiligen göttlichen Zulassung des Bösen in der Welt, ist von einer so grossen Wichtigkeit, deß sie allerdings

dings noch eine weitere Erläuterung bedarf. Und wir werden sie in ein grösseres Licht setzen können, wenn wir die Einwürfe beantworten, die dawider gemacht werden können. Und dahin gehören folgende Einwürfe. 1) Wenn Gott alle Sünden in dieser Welt verhindert hätte, so würde die Welt eben so gut oder noch besser gewesen seyn, als sie ietzo ist. Folglich hat Gott tadelnswürdig gehandelt, daß er die Sünden in der Welt zugelassen hat. Ich antworte: es ist wahr, wenn diese Welt ohne die Sünden, die in ihr geschehen, eben so gut oder noch besser gewesen seyn würde, als sie ietzo ist; so könte die göttliche Zulassung des Bösen unmöglich, mit seinen höchsten Vollkommenheiten, bestehen. Allein ich habe oben, als ich die Einwürfe wider die Lehre von der besten Welt geprüft habe, diese Schwierigkeit schon aus dem Wege geräumt, indem ich erwiesen habe, es sey falsch, daß diese Welt eben so gut oder noch besser gewesen seyn würde, wenn alle Sünden in derselben wären verhindert worden. 2) Wenn Gott dem Adam und allen Geistern, welche durch ihren Sündenfall die Sünde in die Welt eingeführt haben, einen grössern Grad der Vollkommenheit ausgeschaffen hätte, als er würklich gethan hat, so wären sie gleich im Guten bestätiget worden, und sie hätten also nicht gesündiget. Da nun Gott das erste nicht gethan hat, so ist er schuld daran, daß die Sünde entstanden, und er ist also der Urheber aller Sünden. Ich antworte dreyerley. Erstlich heist dieses eben so viel als verlangen, daß Gott uns Menschen, und andere Geister, welche gesündiget haben, gar nicht habe schaffen sollen. Denn wenn Adam mit einem grössern Grade der Vollkommenheit erschaffen worden wäre, als er würklich ist, so wäre er ja eine andere vernünftige Creatur gewesen, und folglich nicht derselbe Mensch, der er gewesen ist. Solten wir es wol lieber sehen, daß uns Gott gar nicht aus unserm Nichts hervorgezogen hätte? Zum andern muß man, die Güte Gottes, nicht ohne seine Weisheit und Gerechtigkeit betrachten. Es scheint freylich der Güte gemässer zu seyn, daß Gott den

Adam mit einer grössern Vollkommenheit erschaffen habe. Allein die Gegner müssen beweisen, daß dieser grössere Grad der Vollkommenheit auch der höchsten Weisheit Gottes, der Unpartheylichkeit seiner Gütigkeit, und der vollkommensten Proportion derselben, gemäß sey. Wenn Gott einer Creatur eine Wohlthat erweisen soll, so kan er nicht blos auf diese Creatur allein sehen, sondern er muß zugleich fürs ganze allgemeine Beste der vollkommensten Welt sorgen. Wenn man den Adam mitten aus dem Zusammenhange der ganzen Welt herausreißt, so wäre es für ihn besser gewesen, wenn ihn Gott gleich in einem so hohen Grade der Vollkommenheit erschaffen hätte, daß er dadurch alsobald im Guten wäre bestätiget worden. Allein es wäre, für die ganze Welt, schlimmer gewesen. Zum dritten setzt, dieser ganze Einwurf, den Satz voraus: Wer iemanden nicht ein grössere Wohlthat erweist, der ist schuld daran, wenn der andere die kleinere Wohlthat mißbraucht. Allein dieser Satz ist offenbar falsch. Gesetzt ich schenke iemanden fünf Thaler, und er bringt sie liederlich durch: bin ich deswegen der Urheber seiner Liederlichkeit, weil ich ihm nicht zehn Thaler geschenkt habe? Wer kan so seltsam denken? 3) Wer ein Uebel nicht verhindert, welches er hätte verhindern können, der ist der Urheber desselben. Nun hat Gott das Böse in der Welt nicht verhindert, da er es doch hätte verhindern können. Also ist er der Urheber alles Bösen, und aller Sünden in der Welt. In diesem Einwurfe wird verschiedenes mit einander verwechselt. Man muß wohl unterscheiden, ob iemand etwas durch seine Macht, und ob er es zugleich durch die höchste Güte und Weisheit verhindern könte. Es ist wahr, wenn man auf die Allmacht sieht, so hätte Gott allerdings alle Sünden in der Welt hindern können. Allein, der Gebrauch der göttlichen Allmacht, ist allemal der höchsten Güte und Weisheit Gottes gemäß. Folglich behaupten wir, vermöge der bisher erwiesenen Wahrheiten, daß Gott, durch die Verhinderung aller Sünden vermöge seiner Allmacht, wider seine höchste Weisheit

heit und Güte gehandelt haben würde. Es ist also ungereimt zu sagen, daß derjenige der Urheber einer Sünde sey, der sie durch seine Macht hätte hindern können, es aber nicht gethan hat. Wer aber durch seine Macht nicht nur eine Sünde hindern könte, sondern wer auch zugleich durch seine höchste Güte und Weisheit dieses zu thun verbunden gewesen wäre, und thut es gleichwol doch nicht, der wird der Urheber dieser Sünde. Nun müssen die Gegner erweisen, daß Gott, ohne Verletzung der höchsten Güte und Weisheit, und ohne mehr Guts zu hindern und mehr Böses zu veranlassen, alle Sünden in dieser Welt hätte hindern können. Allein das hat bisher noch niemand, mit einigem Scheine der Wahrscheinlichkeit, erweisen können. Folglich behaupten wir, daß Gott würde gesündiget, daß er würde unweise, ungütig und unheilig gehandelt haben, wenn er alle Sünden hätte hindern wollen. Folglich ist, die physische Zulassung der Sünde, eine rechtmäßige Handlung Gottes: indem, das Böse formaliter betrachtet, noch dazu von keiner göttlichen Handlung, als eine Würkung, herrührt. Und da Gott also, in Absicht der Sünden und des Bösen, nichts positives durch seine Kraft gethan hat, in so ferne man die Sünden und das Böse formaliter betrachtet, sondern da er noch dazu alle Sünden moralisch verhindert und blos die physische Verhinderung unterlassen hat, und zwar vermöge der Regeln der höchsten Güte und Weisheit: so hat Gott gar keinen Antheil an der Sünde, welcher ihn zum Urheber der Sünde machen könte.

§. 1055.

Zum 4) macht man den Einwurf, daß Gott also Böses thue, oder wenigstens zulasse, damit Guts daraus erfolge. Es wisse aber iederman, daß man sündige, wenn man Böses thut, damit Guts daraus erfolge, und daß die gute Absicht allein, eine Handlung, nicht ganz rechtmäßig und unsündlich mache. Wenn man also gleich sage, daß Gott das Böse in der Welt zugelassen, damit dadurch die beste Welt erhalten werde; so werde, sein Verhalten, dadurch

dennoch nicht gerechtfertiget. Hierauf muß, verschiedenes, geantwortet werden. Erstlich, das Böse thun, und das Böse zulassen, ist gewaltig von einander unterschieden. Man muß nichts böses thun, damit guts daraus erfolge; allein es ist erlaubt und rechtmäßig, oste das Böse zuzulassen, damit ein grösseres Uebel dadurch verhütet werde. Von Gott kan man auf keinerley Weise sagen, daß er das Böse in der Welt, in so ferne es böse ist, thue, oder durch seine Handlungen würke §. 864. 983. 984. 985. 986. 987. 1026. 1033. 1048. Es muß also niemand sagen, daß Gott das Böse in der Welt, in so ferne es böse ist, würke, damit die höchste Vollkommenheit der Welt erhalten werde; sondern daß er dasselbe zulasse, weil ohne demselben auch diejenigen Mittel nicht könten würklich werden, wodurch nach und nach die höchste Vollkommenheit der Welt erreicht wird. Zum andern ist es unmöglich, daß eine Verneinung, oder das Böse in so ferne es böse ist, oder das Formale des Bösen, ein Mittel einer Realität, oder einer Vollkommenheit, oder eines Guten, seyn könte §. 133. 134. Folglich ist es ungereimt zu sagen, daß Gott das Böse und alle Sünden in der Welt zugelassen habe, damit durch dieselben, in so ferne sie was böses sind, oder durch ihr Formale, die höchste Vollkommenheit der Welt erreicht werde. Es hat demnach Gott das Böse, in so ferne es böse ist, nicht einmal zu dem Ende zugelassen, damit dadurch die höchste Vollkommenheit der besten Welt erlangt werde. Sondern Gott hat, drittens, um einer doppelten Ursach willen, alles zufällige Uebel in der Welt, und alle Sünden, zugelassen. Einmal, weil alle Sünden und alle Uebel ein Materiale haben, oder zugleich was guts und vollkommenes sind §. 960. und weil durch das Gute, welches in allen Sünden und Uebeln angetroffen wird, viel mehr Guts in der Welt gewürkt wird, als durch das Formale derselben Böses verursacht wird. Durch Hurerey und Ehebruch ist mancher rechtschaffener und nützlicher Mensch in die Welt gekommen, welcher mit allen seinen

Nach-

Nachkommen, ohne diesen Sünden, ewig Nichts geblieben seyn würde. Durch die Verschwendung eines Menschen finden, unendlich viele andere Menschen, ihre Nahrung. Alle Noth und alles Elend ist die beste Tugendschule, und es sind ungemein nützliche Untersuchungen, wodurch man den grossen und mannigfaltigen Nutzen zeigt, welcher durch das Materiale der Sünden, und anderer Uebel in der Welt, entsteht. Wer da denkt, daß durch solche Betrachtungen die Sünden entschuldiget und gerechtfertiget werden, der verräth dadurch, daß er eine sehr schlechte Einsicht in die Sittenlehre habe. Zum andern kan das Böse mit dem Guten dergestalt untermengt und vergesellschaftet seyn, daß derjenige, welcher das Gute haben will, auch das Böse zulassen muß. Und so verhält sichs mit den zufälligen Uebeln in der Welt, und deswegen hat sie Gott zugelassen. Unser Heyland hat diesen Gedanken, durch ein vortrefliches Gleichniß, erläutert. Ein Haußherr säet guten Saamen auf seinen Acker, und der Feind säet Unkraut dazwischen. Beydes geht auf. Die Wurzeln des Unkrauts schlingen sich, unter die Wurzeln des guten Getraides. Kan man wol sagen, daß das Unkraut eine würkende Ursach des Getraides ist? Allein, wenn man es in gewissen Umständen z. E. wenn das Getraide schon groß ist, ausrotten wolte, so würde man viel gutes Getraide zugleich zertreten und ausrotten. Und folglich muß, beydes untereinander gemengt, aufwachsen. So ist, das Gute in der Welt, mit Bösen untermengt. Gesetzt, ein König hat einen vortreflichen General und Staatsminister, welcher die Wohlfart des Staats im Kriege und im Frieden ungemein befördert. Gesetzt, dieser Mann hure und breche die Ehe, er gebe seinen Arbeitern ihren Lohn nicht, und betrüge viele Privatpersonen. Wer wird wol sagen, daß diese Verbrechen Mittel sind, wodurch in ihm die Geschicklichkeiten gewürkt und befördert werden, die ihn zu einen dem Staate so nützlichen General und Staatsminister machen? Und gleichwol sind seine Laster und Tugenden so vereinbart in seiner Person, daß derjenige,

welcher, zur Befriedigung vieler Privatpersonen, diesen Ehebrecher und Betrüger aus dem Staate wegschaffen wolte, auch zugleich den grossen General und Staatsminister entfernen, und dadurch dem Staate viel mehr Schaden als Nutzen verschaffen würde. Und wer also, diesen vortreflichen Mann, zum überwiegenden Nutzen des Vaterlandes behalten will, der muß auch zugleich den Ehebrecher und Betrüger dulden. Und wenn ein König das letzte thut, kan man wol sagen, daß er Böses thue, damit Guts draus erfolge? Und kan man sagen, daß er der Urheber dieses Ehebruchs und dieser Betrügereyen sey? Ohne Zweifel werden wir in der Ewigkeit erfahren, daß aller Zeit Leiden nicht werth sey, der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll, und diese Erfahrung wird uns alsdenn antreiben, daß wir Gott ewig auch dafür danken, daß er alles Böse und alle Sünden, so in der Welt würklich geschehen, zugelassen habe, und alsdenn wird uns nicht einmal der Gedanke einfallen, als sey Gott dieser Zulassung des Bösen wegen zu tadeln. Die heilige Schrift gibt noch mehr Betrachtungen an die Hand, wodurch diese Sache bestätiget wird. Hätte Gott die Sünde nicht zugelassen, so wäre die Menschwerdung Christi, und sein ganzes Versöhnungswerk, mit allen seinen herrlichen Würkungen, nicht erfolgt. Und, über einen Sünder der Busse thut, ist mehr Freude im Himmel, als über neun und neunzig Gerechte, welche der Busse nicht bedürfen. Im Himmel kan, keine blinde und ungegründete Freude, stat finden. Folglich muß es viel besser seyn, daß Gott die Sünden in der Welt zugelassen, als wenn er sie insgesamt gehindert hätte.

§. 1056.

Einige Gottesgelehrte und Weltweise haben, die Rechtfertigung Gottes bey der Zulassung der Sünden in der Welt, auf eine zweyfache andere Art, als wir gethan haben, unternommen. Erstlich, sagen einige: Gott habe diese Welt, zu seiner allerhöchsten Ehre, erschaffen. Folglich müsse er die Welt dergestalt einrichten, daß dadurch alle seine Voll-

Vollkommenheiten offenbart werden. Es müsse demnach Gott auch seine Strafgerechtigkeit, in der Welt und durch dieselbe, offenbaren. Da dieses nun nicht anders geschehen könne, als wenn Sünden in der Welt geschehen, damit Gott Gelegenheit bekomme, seine Strafgerechtigkeit aufs vollkommenste zu erweisen: so habe er, dieser Ursach wegen, die Sünden geschehen lassen. Es steckt allerdings in diesem Gedanken viel Wahrheit, allein er enthält auch eine abscheuliche Vorstellung von Gott. Es kan dieser Gedanke auch so verstanden werden, als habe sich Gott die Gegenstände seiner Strafgerechtigkeit mit Fleis verschaft, damit er diese seine Vollkommenheit geschäftig erweisen könne. Kan man sich einen barbarischern Tyrannen vorstellen, als einen König, der seine Unterthanen verleiten und in die Nothwendigkeit versetzen wolte, Verbrechen zu begehen, damit er eine Gelegenheit bekomme, seine Strafgerechtigkeit an ihnen zu üben? Nein, so gotteslästerlich muß man von Gott nicht denken. Sondern wenn dieser Gedanke Gott anständig seyn soll, so muß man denselben folgendergestalt aus einander setzen. Man muß nemlich, auf die in dem vorhergehenden ausgeführte Art, zeigen, daß überhaupt die Zulassung des Bösen mehr Vortheil verschaffe, und allen Vollkommenheiten Gottes gemässer sey, als die Verhinderung aller Sünden. Und wenn man dadurch überzeugt ist, daß Gott, bey der Zulassung der Sünde, gütiger, heiliger und weiser gehandelt habe, als wenn er sie hätte verhindern wollen: so ist es alsdenn ein Vortheil, welcher bey Gelegenheit der Sünden entsteht, daß Gott, durch die beste Welt, auch seine Strafgerechtigkeit auf eine viel vollkommenere Art offenbart, als wenn er alle Sünden hätte hindern, und eine andere als die beste Welt schaffen wollen. Zum andern retten einige, die Unschuld Gottes bey der Zulassung der Sünde, folgendergestalt. Sie sagen: Gott hat alles aufs beste geschaffen, den ersten Menschen und alle Geister, die gesündiget haben. Er hat ihnen einen freyen Willen gegeben und gelassen, und er hat es ihnen

selbst überlassen, ob sie im Guten beharren, oder ob sie sündigen wollen. Gott kan also nichts dafür, daß diese vernünftigen Creaturen die schlimmere Parthey ergriffen. Man kan nicht genung sagen, wie elend, unphilosophisch und seichte, diese ganze Entscheidung dieser wichtigen Sache ist. Wenn Gott nicht aufs untrüglichste vorhergesehen hätte, welche vernünftige Creaturen ihre Freyheit zur Sünde mißbrauchen würden; wenn es ihm nicht möglich gewesen wäre, lauter solche vernünftige Creaturen zu schaffen, welche niemals gesündiget hätten; wenn er nicht bey allen Sünden mitwürkte, und wenn die Sünder ohne seine Mitwürkung ihren freyen Willen mißbrauchen könten, die schlimmere Parthey zu ergreifen; wenn er nicht auf vielfältige Art alle Sünden, der Freyheit der Sünder unbeschadet, physisch hindern könte; und wenn die vernünftigen Creaturen, welche gesündiget haben, durch den Mißbrauch ihrer Freyheit eine andere Welt verursachen könten, als Gott von Ewigkeit her zu schaffen beschlossen hat: so würde man auf diese Art, die Unschuld Gottes bey der Zulassung der Sünden in dieser Welt, retten können. Allein, da das Gegentheil aller dieser vorausgesetzten Bedingungen, aus den Grundsätzen der gesunden Vernunft, unumstöslich erwiesen werden kan, wie ich in der vorhergehenden Untersuchung gezeigt habe; so kan man auf diese Art unmöglich gründlich überzeugt werden, daß die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt, ohne Nachtheil seiner allerhöchsten Güte, Weisheit und Heiligkeit, habe geschehen können, und würklich geschehen sey. Hieraus erhellet von neuem, wie wichtig die Lehre von der besten Welt sey, indem sie einen Knoten auflöst, der unendlich vielen Leuten, einen unüberwindlichen Zweifel wider die Heiligkeit Gottes und seine Vorsehung, verursacht hat, und noch verursacht.

§. 1057.

Die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt ist eine Handlung Gottes, wodurch er die möglichste Vollkommenheit der ganzen Welt und aller Creaturen befördert, und

ohne

ohne welcher alle Zwecke Gottes nicht nach und nach aufs beste würden erhalten werden §. 1053. Indem also Gott, alles moralische Uebel, auf eine moralische Art verhindert hat, und beständig verhindert §. 1050. und indem er nichts böses in der Welt geschehen läst, als ohne dessen physischen Zulassung seine Zwecke, und die höchste Vollkommenheit der Welt, nicht aufs beste würden erhalten werden können: so ist, die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt, eine Vorsorge Gottes für die Welt, oder eine Handlung, welche zu seiner Vorsehung gehört §. 1016. Ja sie ist eine der wichtigsten, und merkwürdigsten Handlungen der göttlichen Vorsehung. Denn die zufälligen Uebel, und die Sünden formaliter betrachtet, sind Hindernisse der Zwecke Gottes, und der Vollkommenheit der Creaturen. Wenn man nun, aller Hindernisse ohnerachtet, seinen Zweck erreicht, und die Wolfart derer Dinge, die unserer Vorsorge anvertrauet sind, befördert, und selbst die Hindernisse derselben dergestalt zu lenken weis, daß um so viel mehr Vollkommenheit entsteht: so legt man dadurch, eine der merkwürdigsten Proben der weisen und gütigen Vorsorge für eine Sache, ab. Folglich ist, die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt, ein Geschäfte der Vorsehung Gottes über die Welt, welches für uns Menschen so vortheilhaft ist, daß wir aus der Lehre derselben, so wie wir dieselbe vorgetragen haben, den herlichsten Nutzen haben können. Einmal, gewährt sie uns den allerkräftigsten und edelsten Trost in allen Widerwärtigkeiten. Unser ietziges Leben ist unleugbar mit vieler Noth, mit vielem Unglücke, Jammer und Elende, durchwürkt. Es ist gar zu leicht, daß ein Mensch dadurch niedergeschlagen wird, melancholisch verzagt, und daß er zu einem quälenden Murren wider Gott verleitet wird. Was hilft ihm alles dieses? Er macht nur seine Noth dadurch grösser, und beschwerlicher zu tragen. Durch die Lehre von der göttlichen Zulassung des Bösen können wir uns kräftig überzeugen, daß alle Noth mit einem viel grössern Gut vergesellschaftet sey,

und

und daß sie von Gott aus den väterlichsten, gütigsten und weisesten Absichten, zugelassen werde. Sollen wir uns, durch das Gefühl eines kleinern Uebels, verzagt und unruhig machen lassen, von dem wir wissen, daß mit demselben ein viel grösserer Vortheil vergesellschaftet sey? Zum andern schaft uns diese Lehre, auch in Absicht unserer eigenen und anderer Menschen Sünden, einen grossen Nutzen. Sie zeigt uns, daß wir uns über die Sünden in der Welt nicht zu sehr ereifern müssen, sondern daß wir unsere und anderer Menschen Sünden, wenn sie einmal geschehen sind, zum Guten anwenden müssen. Ja daß wir uns einer edlen und großmüthigen Busse befleißigen sollen, indem wir, aus unsern begangenen Sünden, so viel Vortheile ziehen, als möglich ist. Mancher Mensch hält es für ein Zeichen einer heiligen Tugend, wenn er, gegen die Sünden anderer Menschen, sich als ein unerbittlicher, unversöhnlicher und barbarischer Richter verhält; wenn er die Sünden nie auf der guten Seite betrachtet, aufs härteste den Sündern und ihren Sünden flucht, und das menschliche Geschlecht wie eine Mördergrube betrachtet, welche nichts weiter verdiente, als daß sie der Teufel mit einemmale holte und mit sich fortführte. Wenn er selbst Busse thut, so besteht seine Busse in einer niederträchtigen und wahrhaftig unnützen Bejammerung der vergangenen Sünden, und indem er sich als einen Sünder betrachtet, sieht er sich als eine durchaus nichtswürdige Creatur an. Diese ganze Lehre von der göttlichen Zulassung der Sünden kan uns zeigen, wie wir, wenn wir gefallen sind, auf eine edle Art wiederum aufstehen sollen.

§. 1058.

Bey dieser wichtigen Materie müssen wir noch einen merkwürdigen Irrthum widerlegen, welchen man den Manichäismus nent, vermöge dessen man einen Urheber alles Bösen in der Welt annimt, der eben so mächtig ist, als der Gott, den wir bisher haben kennen lernen. Ein Manichäer nimt zwey Götter an, deren keiner von dem andern abhänget. Der erste ist der gute Gott, welcher höchst weise,

gütig,

gütig, heilig und überhaupt höchst vollkommen ist. Weil nun dieser Gott nichts anders als Guts thun kan, so ist er der Urheber alles dessen in der Welt, was gut ist. Der andere Gott ist der böse Gott, welcher weder heilig, noch gütig, noch weise, noch gerecht ist, und welcher lauter böses thut. Er ist an Macht dem guten Gotte gleich, und als dieser eine gute Welt geschaffen hat, so hat der böse Gott das Böse hineingemengt, ohne daß es der gute Gott hindern können. Und folglich nimt man den bösen Gott, als den Urheber alles Bösen, und aller Sünden in der Welt, an. Dieser Irrthum hat seinen Namen von einem gewissen Manes bekommen, ob er gleich nicht der Erfinder desselben gewesen ist; sondern dieser Irrthum ist einer der ältesten, indem ihn schon Zoroaster angenommen hat. Man kan, den Ursprung dieses Irrthums unter den Menschen, auf eine doppelte Art erklären. Einmal, wenn man annimt, daß die ersten, welche demselben Beyfall gegeben haben, ihn auf eine nachdenkende und systematische Art erfunden haben. Diese Männer haben sich ohne Zweifel bemühet, die Ursachen alles dessen, was in der Welt angetroffen wird und geschieht, in Gott und seinen Vollkommenheiten zu finden. Da es ihnen nun, nach ihren damaligen Einsichten, unmöglich zu seyn geschienen, daß das Böse in der Welt seinen Ursprung von dem guten Gotte nehmen können, und da sie zugleich ohne genungsamen Grund angenommen haben, daß ein Urheber desselben ausser der Welt müsse würklich seyn: so ist es natürlicher Weise nothwendig, daß sie auf die Meinung von der Würklichkeit einer bösen Gottheit, gerathen müssen. Oder man kan zum andern, den Ursprung dieses Irrthums, aus einer mündlichen Ueberlieferung, und nach und nach verdorbenen Nachricht von dem würklichen Ursprunge der Sünde in der Welt, herleiten. Die heilige Schrift benachrichtiget uns, daß einer der gröſten erschaffenen Geister zuerst gesündiget, und daß dieser Teufel nicht nur unendlich viele andere endliche Geister in sein Verderben verwickelt, und sie zu der Sünde verführt

führt habe, sondern daß er auch der Urheber aller Sünden unter den Menschen geworden, indem er unsere ersten Eltern zum Sündenfalle verleitet hat. Hieraus hat man nach und nach die böse manichäische Gottheit machen können, und die Erfahrung lehrt auch, daß unendlich viele Christen aus dem Teufel in der That eine böse Gottheit machen. Dieser ganze Irrthum kan, auf eine mannigfaltige Art, widerlegt werden. Einmal haben wir bisher, den Ursprung und die Zulassung des Bösen in der Welt, auf eine solche Art erklärt, daß der ganze Grund wegfält, um dessentwillen es nöthig wäre, einen bösen Gott anzunehmen. Zum andern ist es ungereimt, ein Wesen zu gedenken, welches allmächtig seyn soll, ohne die übrigen göttlichen Vollkommenheiten zugleich zu besitzen. Wenn der böse Gott eben so mächtig ist als der gute, so muß er eine so grosse Macht besitzen als der gute. Da er nun also eine wahrhaftig göttliche Vollkommenheit besitzt, so muß er auch alle übrige besitzen §. 855. und mithin auch höchste Weisheit, Güte, Heiligkeit, und kan er wol ein böser Gott seyn? Zum dritten ist der böse Gott entweder eine wahrhaftig unendliche und nothwendige Substanz, oder eine endliche und zufällige. Ist das erste, so ist er die allervollkommenste Substanz, und also kein böser Gott. Ist das andere, so ist er die Würkung des guten Gottes, und da haben wir die ganze Schwierigkeit von neuem, wie es nemlich mit der höchsten Vollkommenheit des guten Gottes bestehen könne, daß er eine so genante böse Gottheit zur Würklichkeit gebracht, welche so viel Unheil in der Welt anrichtet. Zum vierten wenn man einen guten und bösen Gott zugleich annimt, welche einander an Macht und Stärke gleich sind; so ist, keiner von beyden, allmächtig. Und da also beyde eine eingeschrenkte Macht besitzen, so sind beyde endliche Substanzen, und keiner unter beyden verdient den Namen der Gottheit. Denn es ist offenbar, daß der böse Gott nichts gutes würken kan, und es fehlt ihm also die höchste reelle Kraft. Folglich ist er kein wahrer Gott. Der gute Gott kan das

Böse,

Böse, welches der böse Gott thut, nicht hindern. Da nun diese Hinderung was mögliches und guts ist, so kan der gute Gott, nach dem Lehrgebäude der Manichäer, nicht alles mögliche Gute thun, und er hat also keine wahre Allmacht, und ist kein wahrer Gott. Es kan demnach auf verschiedene Art, die Ungereimtheit des manichäischen Lehrgebäudes, erwiesen werden.

Die Oberherrschaft Gottes über die Welt.

§. 1059.

Alle diejenigen, welche sich einen Begrif von einem Gotte gemacht haben, haben sich nicht nur denselben als die würkende Ursach der Welt vorgestelt, sondern auch zugleich als den höchsten Oberherrn der Welt und aller Creaturen. Wir wollen, dieses Verhältniß Gottes gegen die Creaturen, genauer untersuchen. Das Wort, Recht, wird manchmal so gebraucht, daß man darunter Gesetze, oder einen Inbegrif der Gesetze verstehet. Wir wollen es hier als eine Beschaffenheit einer Person ansehen, und dasjenige darunter verstehen, was man sonst auch eine Befugniß zu einer Sache oder Handlung nent. Nemlich das **Recht** ist ein moralisches Vermögen, oder eine Möglichkeit eine Handlung zu thun, welche den Gesetzen nicht zuwider ist. Wer ein Recht zu einer Handlung hat, der kan sie thun, ohne daß er dadurch wider die Gesetze handelt; und wer ein Recht zu einer Sache hat, der kan in Absicht auf dieselbe sich auf eine gewisse Art verhalten, ohne daß die Gesetze dieses sein Verhalten verhindern und mißbilligen. Wer z. E. in einer gewissen Gegend das Recht zu jagen hat, der kan daselbst jagen, und es ist kein Gesetz vorhanden, welches ihm daran hinderlich fallen solte. Wer aber das Recht zu jagen in einer gewissen Gegend nicht besitzt, der verletzt Gesetze, wenn er jagt. Folglich ist das Recht eine Freyheit eine Handlung zu thun, welche aus den Gesetzen fliest; und nachdem die Gesetze verschieden sind, nachdem sind auch die Rechte von verschiedener Art. Das

Recht

Recht einer Person, über eine Sache zu beschliessen was ihr irgends nur gefällig ist, ist das völlige Eigenthumsrecht, und wer ein solches Recht über eine Sache besitzt, der ist Herr über dieselbe. Wer völliger Herr über eine Summe Geld ist, der kan dieses Geld verschenken, wegwerfen, auf Interesse austhun, verzehren, verspielen, verthun, kurz, er kan damit anfangen was er will, nemlich nach den äusserlichen Rechten, wenn er nur niemanden durch den Gebrauch oder Mißbrauch seines Geldes beleidiget. Das völlige Eigenthumsrecht über Personen, oder vernünftige freye Wesen, wird die höchste Oberherrschaft genent, oder die vollkommene oberherrschaftliche Gewalt, wie z. E ein souverainer und despotischer König, eine solche Oberherrschaft, über seine Unterthanen besitzt. In der practischen Weltweisheit müssen, alle diese Begriffe, freylich viel weitläuftiger und genauer untersucht werden. Allein hier können wir uns, mit diesen kurzen Erklärungen derselben, begnügen.

§. 1060.

Alle freye Handlungen Gottes sind, im allerhöchsten Grade, rechtmäßig §. 943. Folglich können sie insgesamt, ohne Verletzung irgends eines Gesetzes, geschehen, und sind also im höchsten und vollkommensten Grade moralisch möglich. Gott kan demnach alle diese Handlungen, so wie er sie würklich thut, verrichten, ohne daß irgends ein wahres moralisches Gesetz ihm, ein moralisches Hinderniß, in den Weg legen solte. Folglich hat Gott das allervollkommenste moralische Vermögen, oder Recht, zu allen seinen freyen Handlungen, indem alle seine freye Handlungen allen moralischen Gesetzen, und auch den allerwichtigsten aufs vollkommenste gemäß sind. Gott handelt demnach allemal, wenn er frey handelt, mit dem höchsten und vollkommensten Rechte, so wie er handelt §. 1059. Es würde sehr unanständig seyn zu sagen, daß man freylich behaupten müsse, Gott handele mit dem gröbsten Rechte, so wie er handelt; weil er keinen Oberherrn habe, der ihn zur Verant-

antwortung ziehen könne: denn auf die Art müßte man sich Gott, als einen unumschrenkten Tyrannen, vorstellen. Sondern wenn man die Rechte Gottes auch so prüft, wie man die Rechte der Menschen zu untersuchen gewohnt ist, das ist, nach den Gesetzen: so ist offenbar, daß Gott, durch keine seiner freyen Handlungen, weder seiner eigenen Vollkommenheit, noch der Vollkommenheit irgends einer Creatur, zuwider handelt, und daß er also niemanden beleidiget. Aus dem ganzen System aller wahren moralischen Gesetze erhellet demnach, daß Gott alles, was er thut, mit dem vollkommensten Rechte thut. Nun hat er die Welt frey erschaffen, er erhält und regiert sie, und übt die ganze Vorsehung über alle Dinge in der Welt auf eine freye Art aus, und zwar alles dieses so, wie ers beschlossen hat, nach seinem eigenen allerhöchsten Belieben §. 941. 990. Folglich hat Gott nicht nur über diese Welt und alle Dinge in derselben beschlossen, was ihm selbst gefällig gewesen; sondern, weil dieses Beschliessen eine göttliche freye Handlung ist, so hat er auch dazu das vollkommenste Recht. Folglich sind alle Creaturen und die ganze Welt sein vollkommenstes Eigenthum, oder er ist der höchste Eigenthumsherr der ganzen Welt, und alles dessen, was sie in sich enthält §. 1059. Es weis ja iederman, daß man ein rechtmäßiger Eigenthumsherr alles dessen ist und wird, was man, durch den rechtmäßigen Gebrauch seiner eigenen Kräfte, zur Würklichkeit bringt. Nun ist die ganze Welt, und eine iedwede Creatur, eine Würkung, die Gott, durch den rechtmäßigen Gebrauch seiner eigenen Kraft, würklich gemacht hat. Folglich läst sich auch auf diese Art, das Eigenthumsrecht Gottes über die Welt, erweisen. Und indem er keinen Gehülfen bey der Schöpfung der Welt gehabt hat, so kan auch kein anderes Wesen, einen rechtsgegründeten Anspruch auf einen Theil des Eigenthumsrechts Gottes an die Welt, machen. Es ist bekant, daß man, auch durch einen Vertrag, ein Eigenthumsrecht über eine Sache bekommen kan. Allein es wäre lächerlich zu sagen, daß Gott

mit den Creaturen einen Vertrag gemacht, und ein Bündniß errichtet, wodurch er die Herrschaft über dieselben mit der Genehmhaltung der Creaturen bekommen. Denn was die Creaturen betrift, die keine Geister sind, so können dieselben schlechterdings keinen Vertrag mit iemanden eingehen. Und was die endlichen Geister betrift, so ist es unmöglich, daß zwischen ihnen und Gott ein solches Bündniß errichtet werden könte, woraus ein eigentliches Recht entstünde. Denn Gott kan auf die Art den endlichen Geistern weder etwas versprechen, denn sonst müßten ihn die endlichen Geister zwingen können, sein Wort zu halten; noch etwas annehmen, denn keine Creatur kan ihm etwas versprechen, welches nicht vorher schon seine wäre. Es fliest demnach, das Eigenthumsrecht Gottes über die Creaturen, aus der vollkommensten Abhänglichkeit derselben von Gott, und aus der moralischen Heiligkeit Gottes.

§. 1061.

Das Eigenthumsrecht Gottes ist das allervollkommenste und gröste, welches irgends nur möglich ist: 1) weil Gott von so vielen und grossen Dingen der Eigenthumsherr ist, daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ein Herr ein grösseres und ausgebreiteters Eigenthum solte besitzen können, als Gott. Denn diese Welt ist die beste und gröste, und es ist unmöglich, daß ausser Gott noch mehrere und grössere endliche Dinge würklich seyn könten, als die beste Welt in sich enthält. Und da nun Gott, auf ein iedwedes würkliches Ding, ein Eigenthumsrecht hat §. 1060. so ist dieses Recht Gottes, in Absicht auf den Gegenstand desselben, das allergröste und vollkommmenste, welches möglich ist. Und in dieser Absicht kan man nicht nur mit Recht sagen, daß Gott ein reicher Gott sey, sondern daß er auch der allerreichste Herr sey. 2) Weil das Eigenthumsrecht Gottes nicht blos in einer moralischen Möglichkeit besteht, mit allen Dingen in der Welt zu schalten und zu walten, wie es ihm selbst gefällig ist; sondern weil Gott dieses Recht, in seinem ganzen Umfange, gebraucht. Er hat nicht nur

das

das Recht über alles in der Welt zu beschliessen, was ihm gefällig ist, sondern er hat auch würklich über alles in der Welt beschlossen, was ihm gefällig ist. Und er hat es nicht nur beschlossen, sondern er führt seine Rathschlüsse auch würklich aus. Er erhält alles in der Welt, würkt mit, regiert alles, lenkt alles, bestimt alles, nach eigenem allerhöchsten Wohlgefallen. Ein Ding erhält er lange, ein anderes kurze Zeit; daß eine läst er entstehen, das andere untergehen, so wie es ihm selbst beliebt. Das menschliche Eigenthumsrecht besteht mehrentheils in einer blossen Möglichkeit, und es ist unmöglich, daß ein Mensch alle seine Eigenthumsrechte solte beständig brauchen können. 3) Weil Gott dieses Eigenthumsrecht von sich selbst hat, und auf eine unabhängige Art braucht. Niemand hat ihm, das Eigenthumsrecht über irgends ein Ding in der Welt, gegeben, keine Creatur kan sich der Herrschaft Gottes entziehen, keine Creatur kan ihm Schranken setzen, ihm etwas von seinem Eigenthum entwenden, den Gebrauch seines Eigenthumsrechts hindern, und ihn dieses Gebrauchs wegen zur Verantwortung ziehen. Folglich ist sein Eigenthumsrecht unabhängig, und es können demselben, weder auf eine physische noch moralische Art, Schranken gesetzt, und Hindernisse in den Weg gelegt werden. Wenn eine vernünftige Creatur ein Eigenthumsrecht besitzt, so besitzt sie es allemal auf eine von Gott abhängige Art, als eine Wohlthat Gottes 4) Weil das höchste Eigenthumsrecht Gottes über die Creaturen, allen wahren moralischen Gesetzen ohne Ausnahme, gemäß ist, nicht nur den äusserlichen Zwangsgesetzen, sondern auch den innerlichen nicht nur den Regeln der Gerechtigkeit, sondern auch den Regeln der Billigkeit. Durch dieses Eigenthumsrecht Gottes wird nicht nur keine Creatur beleidiget, und um das ihrige gebracht; sondern es gereicht auch zu ihrer möglichsten Vollkommenheit, daß sie ein Eigenthum Gottes ist. Wir Menschen besitzen ofte ein Eigenthumsrecht über eine Sache, und kein Richter kan uns dasselbe absprechen. Allein,

nach den Regeln des Gewissens, käme unser Eigenthum ofte nach Billigkeit andern Menschen zu. Gottes Eigenthumsrecht ist keinem einzigen wahren Gesetze zuwider, weil es sonst eine Sünde seyn würde. 5) Weil Gott, sein höchstes Eigenthumsrecht, beständig aufs rechtmäßigste, heiligste, weiseste, gerechteste, zum grösten Vortheil der Creaturen, und zu seiner höchsten Ehre, braucht: denn er kan gar nicht sündigen. Wir Menschen sündigen nur gar zu ofte, durch den Gebrauch unseres Eigenthumsrechts, wider die Ehre Gottes, wider unser eigenes Beste, wider unsere Ehre u. s. w. Es kan uns freylich kein menschlicher Richter, dieses sündlichen Gebrauchs unseres Eigenthumsrechts wegen, zur Verantwortung ziehen; allein wir beweisen doch dadurch, daß wir unsere Herrschaft über eine Sache nicht aufs vollkommenste brauchen. Der Gebrauch des Eigenthumsrechts Gottes über alle Creaturen ist vollkommen heilig, und ohne Tadel; und indem die Creaturen selbst dadurch aufs möglichste vollkommen werden, so gehört, dieser Gebrauch, mit zu der Vorsehung Gottes über die Welt §. 1016. Wir sehen aus dieser Betrachtung, daß, da Gott ohne Zweifel ein unumschrenktes Eigenthumsrecht besitzt, ob er gleich bey dem Gebrauche desselben alle wahre Gesetze beobachtet; daß, sage ich, das Eigenthumsrecht dadurch nicht eingeschrenkt wird, wenn man es nicht anders gebraucht, als es die Ehre Gottes, die Ehrbarkeit, die Menschenliebe und alle Pflichten verstatten. Mancher Mensch glaubt, man wolle ihn um seine Herrschaft bringen, wenn man ihn ernstlich ermahnt, sein Geld nicht zu verspielen, oder auf eine andere sündliche Art durchzubringen. Der Thor begreift nicht, daß Gott, der doch der allerunumschrenkteste Herr ist bey dem Gebrauche seines Rechts, uns ein ganz anderes Muster der Nachfolge gibt, ohne daß sein Recht dadurch eingeschrenkt wird.

§. 1062.

Weil Gott, das allervollkommenste und gröste Eigenthumsrecht, über alle Creaturen besitzt, und ausübt

§. 1061. so besitzt er auch dieses Recht, und übt es aus über alle vernünftige Creaturen, und also besitzt er über dieselben die allerhöchste Oberherrschaft §. 1059. Gott ist der allervollkommenste Oberherr: weil würklich, in dieser als der besten Welt, mehrere und grössere vernünftige Creaturen seiner Herrschaft unterworfen sind, als gewesen seyn würden, wenn er eine andere Welt erschaffen hätte, und weil also seine Herrschaft würklich in Absicht auf den Gegenstand die allergröste ist; weil er, diese Oberherrschaft, beständig und ewig würklich ausübt; weil er, diese Oberherrschaft, unabhängig von ihm selbst besitzt, und ihm niemand an der Ausübung derselben hinderlich fallen kan; und endlich weil sie, dem Rechte und der würklichen Ausübung nach, vollkommen heilig und rechtmäßig ist §. 1061. Vermöge dieser Oberherrschaft über die Geister in dieser Welt hat Gott, alles über alle Geister in der Welt, beschlossen, was ihm selbst gefällig gewesen, und er führt diesen Rathschluß vollkommen nach eigenem allerhöchsten Belieben aus. Zu dieser Oberherrschaft Gottes über die Geister in der Welt gehört insonderheit, daß er ihr Gesetzgeber ist. Nemlich wenn man, die endlichen Geister, als ein Eigenthum Gottes betrachtet, so kan man sie entweder betrachten, in so ferne sie mit Freyheit begabt sind, oder man kan sie anders betrachten. In der letzten Absicht ist, die Herrschaft Gottes über die Geister, dem Rechte und dem Gebrauche nach, mit dem göttlichen Eigenthumsrechte über alle übrige Creaturen einerley, und bedarf also hier keiner besondern Ausführung. Allein wenn man untersucht wie Gott die Geister beherrsche, in so ferne sie einen freyen Willen haben; so komt hier alles auf die Gesetzgebergewalt an, und auf den Gebrauch derselben: denn durch diesen Gebrauch wird eben ein Geist beherrscht, in so ferne er mit Vernunft und Freyheit begabt ist. **Derjenige nemlich gibt ein Gesetz**, oder schreibt Gesetze vor, welcher der Urheber der Verbindlichkeit der moralischen Gesetze ist. Ein iedes moralisches Gesetz ist eine Regel, welche vorschreibt, welche freye

Handlung gethan und welche gelassen werden soll, wie eine freye Handlung geschehen soll, und wie sie nicht geschehen soll Ausser dieser Regel ist, in einem moralischen Gesetze, auch die Verbindlichkeit, dasselbe zu beobachten, und die entsteht daher, wenn, mit der Beobachtung des Gesetzes, Belohnungen und mit der Uebertretung Strafen verbunden werden. Nun kan z E ein Staatsminister, die Regel des bürgerlichen Gesetzes, ausdenken und verfertigen, weil er ihm aber die Verbindlichkeit nicht geben kan, so gibt er das Gesetz nicht. Der Landesherr aber ist der Urheber der Verbindlichkeit, und er gibt also das Gesetz. Der Gesetzgeber ist demnach derjenige, welcher das Recht hat, Gesetze zu geben Ein Rathgeber kan mir Regeln vorschreiben, er kan mich ermahnen, Gesetze zu beobachten; allein weil er weder strafen noch belohnen kan, so gibt er keine Gesetze. Nun kan der freye Wille nur, durch moralische Regeln, gelenkt und regiert werden. Wer also ein vernünftig freyes Wesen beherrschen will, in so ferne es frey ist, der muß ihm Gesetze vorschreiben, und derjenige ist also ein Oberherr eines Geistes, wer sein Gesetzgeber ist. Da nun Gott, vermöge seines allerhöchsten Eigenthumsrechts über alle Geister in dieser Welt, über sie beschliessen kan, was er will: §. 1059. so kan er auch alle Geister verbinden, und er hat also das Recht ihnen Gesetze zu geben. Folglich ist Gott, um seiner höchsten Oberherrschaft über alle endliche Geister willen, der höchste und vollkommenste Gesetzgeber derselben.

§. 1063.

Wenn wir uns, von der allervollkommensten, unumschrenkten und höchsten Gesetzgebergewalt Gottes, einen rechten Begrif machen wollen, so müssen wir sonderlich, den allervollkommensten Gebrauch derselben, untersuchen. Denn, aus dem allerhöchsten Eigenthumsrechte Gottes über alle endliche Geister, folgt, vermöge der vorhergehenden Untersuchungen, von selbst: daß Gott diese Gewalt von sich selbst und unabhängig, besitze; daß er sie über keinen

Geist

Geist deswegen besitze, weil derselbe sich seiner Herrschaft von freyem Stücken unterworfen; daß, diese Gesetzgebergewalt Gottes, allen moralischen Gesetzen gemäß sey, und nicht nur recht sondern auch billig ist; daß Gott über keinen Geist sich, unbefugter Weise, die Gesetzgebergewalt anmasse, und daß sie allen göttlichen Vollkommenheiten aufs vollkommenste gemäß sey. Was aber den Gebrauch dieser Gewalt betrift, so müssen wir uns überzeugen, daß Gott seine allerhöchste Gesetzgebergewalt aufs vollkommenste verwalte, und eben dadurch alle endliche Geister, als vernünftigfreye Wesen, aufs vollkommenste beherrsche. Und dahin gehören folgende Stücke. 1) Gott hat würklich, allen endlichen Geistern, in allen ihren freyen Handlungen, so viel Gesetze vorgeschrieben als möglich. Denn er hat alle Sünden verboten, und alle rechtmäßige Handlungen geboten. Die practische Weltweißheit erweist dieses deutlich, indem alle Naturgesetze von Gott abstammen, und sich über alle freye Handlungen der Menschen erstrecken §. 1050. 1032. Gott hat seine Ehre, und die höchste Glückseligkeit der endlichen Geister, zur letzten Absicht der besten Welt gemacht §. 1015. und eben daher entsteht die würkliche Verbindlichkeit der Geister, alle ihre freye Handlungen nach den göttlichen Gesetzen, welche aus seinen Zwecken fliessen, einzurichten. 2) Die göttlichen Gesetze sind die allerbesten, indem sie insgesamt aus den allerbesten Zwecken fliessen. Gott verwaltet demnach, seine Gesetzgebergewalt, zugleich als der liebreichste Vater, indem ein iedwedes seiner Gesetze ein Mittel der möglichsten Glückseligkeit derjenigen ist, die er dazu verbindet. Er ist also kein harter Gesetzgeber, dessen Gesetze zum Verderben gereichen, sondern sein Joch ist sanft und seine Last ist leicht. Folglich macht Gott, durch die Ausübung seiner Gesetzgeberwalt, die vernünftigen Creaturen so vollkommen, als möglich ist, und es ist demnach diese Ausübung ein Stück seiner Vorsehung über die endlichen Geister §. 1016. 3) Gott belohnt alle Beobachtung seiner Gesetze, und bestraft alle Uebertretung derselben aufs

proportionirteste, und es gehört demnach, die allervollkommenste Ausübung der Gerechtigkeit Gottes, zur allervollkommensten Ausübung seiner Gesetzgebergewalt §. 955-958. Ein menschlicher Gesetzgeber hat nicht Macht genung, alle Beobachtung seiner Gesetze zu belohnen, und alle Uebertretung derselben zu strafen, er erfährt nicht alle Beobachtung und Uebertretung, und er kan also niemals seine Gesetze völlig ausführen. Gott hat alle Glückseligkeit und Unglückseligkeit aller endlichen Geister in seiner Gewalt, er weis alle Beobachtungen und Uebertretungen seiner Gesetze aufs genaueste, und er belohnt würklich jene, und bestraft diese ohne Ausnahme aufs proportionirteste. 4) Gott rechnet würklich, allen endlichen Geistern, alle ihre Beobachtungen und Uebertretungen seiner Gesetze, nach seiner Allwissenheit zu, indem er aufs vollkommenste alles weis, wovon sie die Urheber sind, und ob es nach seinen Gesetzen rechtmäßig oder unrechtmäßig ist. Und da kan man mit Recht sagen, daß Gott ein Richter aller endlichen Geister sey, sie zu Verantwortung ziehe, und daß ein ieder endlicher Geist Gott Rechenschaft, seines gesamten moralischen Verhaltens wegen, ablegen müsse. Und 5) kein endlicher Geist kan, ohne Zulassung Gottes, seine Gesetze übertreten §. 1052. Ein menschlicher Gesetzgeber muß sichs wider seinen Willen gefallen lassen, daß seine Gesetze übertreten werden. Allein ohne Zulassung Gottes kan, keins seiner Gesetze, verletzt werden. Wer die practische Weltweisheit versteht, der kan diese vortrefliche Materie viel weitläuftiger ausführen, und das ist auch einem ieden zu rathen, weil sie so fruchtbar und practisch ist.

§. 1064.

Hieraus folgt nun, daß man die ganze Geisterwelt, den Inbegrif aller würklichen vernünftigen Creaturen, als einen Staat und als ein gemeines Wesen betrachten kan, von welchem Gott das monarchische und despotische Oberhaupt ist. In dem gesellschaftlichen Rechte, und in der Staatskunst, wird ausführlich gewiesen, daß man die höchste

ſie Macht des Oberherrn, von ſeiner höchſten Gewalt, unterſcheiden muß. Nemlich die **höchſte Gewalt eines Oberherrn** beſteht in ſeinem Rechte, diejenigen Weſen zu beherrſchen, deren Oberherr er iſt, wohin vornemlich die ganze Geſetzgebergewalt gehört. Wenn man dieſe höchſte Gewalt ausführlich unterſucht, ſo ſieht man, daß ſie verſchiedene Rechte in ſich enthält z. E. das Recht zu ſtrafen, das Recht über Leben und Todt, das Recht über das Eigenthum der Unterthanen u. ſ. w. Der Inbegrif aller Rechte, welche zuſammengenommen die höchſte Gewalt ausmachen, wird die **Majeſtät** genent; und alle diejenigen vernünftigen Weſen, welche verbunden ſind, die Ausübung der Majeſtät in Abſicht ihrer zu leiden, und derſelben gemäß zu handeln, ſind die **Unterthanen eines Oberherrn. Die höchſte Macht eines Oberherrn** beſteht in den Kräften deſſelben, die zureichend ſind, ſeine ganze Majeſtät in Ausübung zu bringen, wohin z. E. bey einem menſchlichen Oberherrn, Geld und Soldaten und dergleichen Mittel gehören, wodurch es ihm phyſiſch möglich wird, ſeine oberherrſchaftlichen Rechte in Ausübung zu bringen. Wenn man nun eine gewiſſe Anzal Geiſter nimt, ſo wird derjenige unter ihnen **der Monarch** genent, welcher ganz allein unter ihnen die höchſte Macht und Gewalt über die übrigen beſitzt. Wenn man die ganze Majeſtät und höchſte Macht in einer Republick nimt, ſo wird derjenige Menſch in derſelben der Monarch genent, welcher entweder die ganze höchſte Macht und Gewalt allein beſitzt, oder den gröſten Theil derſelben. In dem erſten Falle iſt er ein deſpotiſcher, ſouverainer und unumſchrenkter **Monarch**, wie z. E. der König in Frankreich, in dem andern aber ein **eingeſchrenkter Monarch**, wie z. E. der König in Engelland. Nun iſt Gott der höchſte Oberherr aller endlichen Geiſter in dieſer Welt §. 1062. Folglich ſind alle vernünftige Creaturen/Unterthanen Gottes, und die ganze Geiſterwelt wird daher die **Stadt Gottes** genent. Gott allein iſt nur allmächtig, indem die Allmacht, als eine göttliche Vollkom-

proportionirteste, und es gehört demnach, die allervollkommenste Ausübung der Gerechtigkeit Gottes, zur allervollkommensten Ausübung seiner Gesetzgebergewalt §. 955-958. Ein menschlicher Gesetzgeber hat nicht Macht genung, alle Beobachtung seiner Gesetze zu belohnen, und alle Uebertretung derselben zu strafen, er erfährt nicht alle Beobachtung und Uebertretung, und er kan also niemals seine Gesetze völlig ausführen. Gott hat alle Glückseligkeit und Unglückseligkeit aller endlichen Geister in seiner Gewalt, er weis alle Beobachtungen und Uebertretungen seiner Gesetze aufs genaueste, und er belohnt würklich jene, und bestraft diese ohne Ausnahme aufs proportionirteste. 4) Gott rechnet würklich, allen endlichen Geistern, alle ihre Beobachtungen und Uebertretungen seiner Gesetze, nach seiner Allwissenheit zu, indem er aufs vollkommenste alles weis, wovon sie die Urheber sind, und ob es nach seinen Gesetzen rechtmäßig oder unrechtmäßig ist. Und da kan man mit Recht sagen, daß Gott ein Richter aller endlichen Geister sey, sie zu Verantwortung ziehe, und daß ein ieder endlicher Geist Gott Rechenschaft, seines gesamten moralischen Verhaltens wegen, ablegen müsse. Und 5) kein endlicher Geist kan, ohne Zulassung Gottes, seine Gesetze übertreten §. 1052. Ein menschlicher Gesetzgeber muß sichs wider seinen Willen gefallen lassen, daß seine Gesetze übertreten werden. Allein ohne Zulassung Gottes kan, keins seiner Gesetze, verletzt werden. Wer die practische Weltweisheit versteht, der kan diese vortrefliche Materie viel weitläuftiger ausführen, und das ist auch einem ieden zu rathen, weil sie so fruchtbar und practisch ist.

§. 1064.

Hieraus folgt nun, daß man die ganze Geisterwelt, den Inbegrif aller würklichen vernünftigen Creaturen, als einen Staat und als ein gemeines Wesen betrachten kan, von welchem Gott das monarchische und despotische Oberhaupt ist. In dem gesellschaftlichen Rechte, und in der Staatskunst, wird ausführlich gewiesen, daß man die höchste

ste Macht des Oberherrn, von seiner höchsten Gewalt, unterscheiden muß. Nemlich die **höchste Gewalt eines Oberherrn** besteht in seinem Rechte, diejenigen Wesen zu beherrschen, deren Oberherr er ist, wohin vornemlich die ganze Gesetzgebergewalt gehört. Wenn man diese höchste Gewalt ausführlich untersucht, so sieht man, daß sie verschiedene Rechte in sich enthält z. E. das Recht zu strafen, das Recht über Leben und Todt, das Recht über das Eigenthum der Unterthanen u. s. w. Der Inbegrif aller Rechte, welche zusammengenommen die höchste Gewalt ausmachen, wird die **Majestät** genent; und alle diejenigen vernünftigen Wesen, welche verbunden sind, die Ausübung der Majestät in Absicht ihrer zu leiden, und derselben gemäß zu handeln, sind die **Unterthanen eines Oberherrn. Die höchste Macht eines Oberherrn** besteht in den Kräften desselben, die zureichend sind, seine ganze Majestät in Ausübung zu bringen, wohin z. E. bey einem menschlichen Oberherrn, Geld und Soldaten und dergleichen Mittel gehören, wodurch es ihm physisch möglich wird, seine oberherrschaftlichen Rechte in Ausübung zu bringen. Wenn man nun eine gewisse Anzal Geister nimt, so wird derjenige unter ihnen der **Monarch** genent, welcher ganz allein unter ihnen die höchste Macht und Gewalt über die übrigen besitzt. Wenn man die ganze Majestät und höchste Macht in einer Republick nimt, so wird derjenige Mensch in derselben der Monarch genent, welcher entweder die ganze höchste Macht und Gewalt allein besitzt, oder den gröſten Theil derselben. In dem ersten Falle ist er ein despotischer, souverainer und unumschrenkter **Monarch**, wie z. E. der König in Frankreich, in dem andern aber ein **eingeschrenkter Monarch**, wie z. E. der König in Engelland. Nun ist Gott der höchste Oberherr aller endlichen Geister in dieser Welt §. 1062. Folglich sind alle vernünftige Creaturen|Unterthanen Gottes, und die ganze Geisterwelt wird daher die **Stadt Gottes** genent. Gott allein ist nur allmächtig, indem die Allmacht, als eine göttliche Vollkom-

menheit, keinem endlichen Geiste zukommen kan §. 855. Und folglich besitzt Gott, unter allen würklichen Geistern, allein die allerhöchste unumschrenkte und unzertheilte Macht. Er allein hat das Leben und den Tod aller endlichen Geister in seiner Gewalt, von seiner Macht hanget ihre ganze Würklichkeit ab, und sie können ohne dem Einflusse seiner Macht nichts thun. Er allein besitzt auch, die höchste Gewalt über alle endliche Geister. Kein endlicher Geist ist der Werkmeister und Urheber des Daseyns aller übrigen, und es kan also kein endlicher Geist, der erste Eigenthumsherr aller übrigen, seyn. Kein endlicher Geist kan allen übrigen, in allen ihren freyen Handlungen, Gesetze vorschreiben, indem er sie weder alle kent, noch ein Herzenskündiger seyn kan. Und wenn auch ein endlicher Geist eine rechtmäßige Herrschaft über einige andere hat, so ist sie eine Wohlthat, die er von Gott empfangen hat, und er ist ein Vasall und Lehnsträger Gottes. Folglich besitzt auch, Gott allein, die höchste Gewalt über alle endliche Geister. Er ist demnach nicht nur der Monarch, sondern auch der despotische Monarch aller endlichen Geister, und es komt ihm auch in dieser Absicht die allerhöchste Majestät zu §. 970. Weil in der besten Welt so viele und grosse endliche Geister würklich sind, als ausser Gott würklich seyn können, so ist es unmöglich, daß ein Monarch mehrere und grössere Unterthanen haben könne, als Gott. Und da die Macht und Majestät Gottes überdis, dem Rechte und dem Gebrauche nach, die vollkommensten und grösten sind §. 1059-1063. so ist Gott schlechterdings der allergröste, vollkommenste und unumschrenkteste Monarch. Wenn man, dieses Verhältniß Gottes gegen die endlichen Geister, nach den Begriffen der Staatskunst weiter ausführt, so entsteht daher eine sehr erbauliche Betrachtung, in welche wir uns aber hier nicht einzulassen nöthig haben.

Die

Die Rathschlüsse Gottes über diese Welt.

§. 1065.

Gleichwie, die Schöpfung der Welt, nichts anders ist, als die würkliche Vollziehung und Ausführung des Rathschlusses Gottes, vermöge dessen Gott den Entschluß von Ewigkeit her gefaßt hat, diese Welt würklich zu machen §. 990. also ist auch die Ausübung der ganzen Vorsehung nichts anders, als eine Vollziehung der göttlichen Rathschlüsse über die Fortdauer der Welt, welche nach und nach geschieht. Man kan also nicht nur die Schöpfung der Welt, sondern auch die ganze göttliche Vorsehung, besser einsehen lernen, wenn man die Rathschlüsse Gottes genauer untersucht. Es gehört freylich, diese Abhandlung, zu der Untersuchung der Natur des göttlichen Willens. Weil man aber, manche Beschaffenheiten der Rathschlüsse Gottes über diese Welt, nicht hinlänglich genung untersuchen kan, wenn man nicht eine Abhandlung der Schöpfung und Vorsehung voraussetzt, so ist hier der Ort, wo diese Rathschlüsse genauer untersucht werden müssen. Was überhaupt ihre Natur betrift, so sind sie Handlungen und Thätigkeiten des göttlichen Willens, und also des allervollkommensten Willens §. 937. Folglich sind sie vollkommen heilig, weise, gerecht, gütig, und mit einem Worte der allerhöchsten Vollkommenheit Gottes im höchsten Grade gemäß, indem sie Würkungen aller göttlichen Vollkommenheiten sind. Insbesondere müssen wir, folgende Eigenschaften des Rathschlusses Gottes über diese Welt, anmerken. 1) Alle Rathschlüsse Gottes über diese Welt sind im höchsten Grade frey, oder Thätigkeiten der allerhöchsten und vollkommensten Freyheit Gottes. Denn alle Handlungen Gottes in die Welt, und alle Beschäftigungen Gottes mit derselben, sind freye Handlungen Gottes §. 939. 940. 941. Da nun, ein ieder Rathschluß Gottes über diese Welt, eine Beschäftigung Gottes mit der Welt, und ein Vorsatz Gottes ist, in die Welt zu würken §. 937. so sind, alle Rathschlüsse

schlüsse Gottes über diese Welt, im allerhöchsten und vollkommensten Grade frey. Folglich haben sie insgesamt ihren hinreichenden Grund in der allerdeutlichsten, untrüglichsten, genauesten, proportionirtesten, kurz in der allervollkommensten Erkentniß der ganzen Welt, aller ihrer Theile, und aller Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten derselben §. 940. 941. 932. Oder Gott hat, alle seine Rathschlüsse über diese Welt, nicht etwa blindlings, ohne Einsicht und Bewustseyn seiner Bewegungsgründe, auf ein Gerathewohl und eigensinniger Weise gefaßt; sondern nach Maaßgebung der allervollkommensten Einsicht in die ganze Beschaffenheit, und Grösse aller Dinge in der Welt. 2) Die Rathschlüsse Gottes über diese Welt sind innerliche Vollkommenheiten Gottes §. 937. Da nun die innerlichen Vollkommenheiten Gottes unveränderlich sind §. 847. so sind auch alle Rathschlüsse Gottes unveränderlich und ewig in Gott §. 858. Freylich sind sie gleichsam zufällige Beschaffenheiten Gottes, und es steckt also in ihnen etwas, welches wir nicht fassen und begreifen können §. 852. Allein so viel ist unleugbar, daß kein Rathschluß Gottes entstehen und vergehen kan, Gott kan nichts beschliessen und hernach seinen Rathschluß wieder ändern, so daß die beschlossene Sache entweder gar nicht erfolge, oder anders erfolge, als sie vorher beschlossen worden. Folglich kan keine Creatur durchs Gebet, oder auf eine andere Art, Gott zur Aenderung eines Rathschlusses bewegen. Alles was in dieser Welt würklich nach und nach geschieht, das ist eben so, wie es geschieht, vermöge der untrüglichen Allwissenheit Gottes, von Ewigkeit her beschlossen worden, und es erfolgt nunmehr ganz gewiß und unausbleiblich so, wie es beschlossen worden ist. Und hievon sind auch, die freyen Handlungen der vernünftigen Creaturen, nicht ausgenommen. Wenn eine vernünftige Creatur sich in einem gewissen Falle frey entschliest, so ist es unmöglich, daß sie zugleich die Handlung thun und nicht thun kan. Da nun nur eins unter beyden geschehen muß, Gott aber aufs untrüglichste,

alle

alle Bewegungsgründe der freyen Creaturen, in allen Fällen vorhergesehen hat: so hat er auch ewig, ohne Nachtheil der Freyheit und Zufälligkeit der Creaturen, einen unveränderlichen Rathschluß, über das freye Verhalten der vernünftigen Creaturen, fassen können. Wenn die Rathschlüsse Gottes keine gleichsam zufälligen Beschaffenheiten Gottes wären, so würde ihre Unveränderlichkeit, der Freyheit und Zufälligkeit der Creaturen, nachtheilig seyn. Da sich aber diese Sache anders verhält, so können nur diejenigen in dieser Sache was nachtheiliges besorgen, welche die Freyheit und die Bestimmung derselben in gewissen Fällen sich, als ein blindes Ohngefehr, und als ein Würfelspiel vorstellen, und welche glauben, daß eine freye Handlung so lange ganz ungewiß, und ohne Nothwendigkeit, bleiben müsse, bis sie geschehen ist. Allein wer so denkt, hat gar keine Einsicht in die Natur des freyen Willens, welche ihn in den Stand setzen könte, diese wichtige Sache richtig und gründlich zu beurtheilen. Es ist demnach auch unmöglich, daß Gott erst in der Zeit einen Rathschluß über irgends eine Sache fassen könte. Sondern alle Rathschlüsse Gottes über diese Welt sind von Ewigkeit her in ihm gewesen, und werden beständig in alle Ewigkeit in ihm würklich bleiben.

§. 1066.

3) Alle Rathschlüsse Gottes über diese Welt sind unwiderstehlich, oder nichts ausser Gott kan, die Vollziehung aller seiner Rathschlüsse in allen Puncten, verhindern. Keine Gewalt kan sich, der Ausführung der göttlichen Rathschlüsse, widersetzen. Denn alle Dinge ausser Gott sind zufällig, und folglich sind es auch alle Hindernisse, welche sich der Vollziehung der göttlichen Rathschlüsse in den Weg legen könten §. 296. Da nun, das Gegentheil aller dieser Hindernisse, möglich ist §. 105. so kan Gott durch seine Allmacht, alle Hindernisse der Vollziehung seiner Rathschlüsse, aus dem Wege räumen §. 862. Folglich kan nichts, die Vollziehung der göttlichen Rathschlüsse, aufhalten,

Und es würde also, ein iedweder anderer Rathschluß, über wenigere Dinge sich erstreckt haben, als der Rathschluß Gottes über diese Welt. Was für ein tröstlicher und fruchtbarer Gedanke! Nichts kan uns in der Welt begegnen, kein Unfall, keine Noth, unsere Feinde können uns kein Haar krümmen, wenn es nicht von Gott beschlossen worden. Die Rathschlüsse Gottes sind im höchsten Grade frey, gütig, weise und gerecht §. 1065. Folglich muß alles, was Gott über uns beschlossen hat, zum besten gereichen. 5) Der Rathschluß Gottes über endliche Dinge ist nur ein einziger Rathschluß. Denn es ist nur eine einzige Welt würklich, und es ist unmöglich, daß noch eine andere Welt solte würklich werden können §. 334. Alles, was Gott beschliest, wird würklich, denn sonst müßte er sich in seinen Rathschlüssen betrogen haben, oder er müßte aus Ohnmacht seine Rathschlüsse nicht ausführen können. Was also ausser Gott nicht würklich ist, daß hat er auch nicht beschlossen. Er hat demnach keine andere mögliche Welt als diejenige, welche würklich ist, beschlossen, desgleichen kein endliches Ding, was nicht ein Theil dieser Welt ist, und er hat über die Dinge in dieser Welt nichts weiter beschlossen, als was in dieser Welt würklich ist und geschieht. Da nun alles, was in dieser Welt würklich ist und geschieht, nur zusammengenommen eine einzige Welt ausmacht: so machen auch, alle Rathschlüsse Gottes über alle würkliche Theile dieser Welt, und die Veränderungen derselben, zusammengenommen, einen göttlichen Rathschluß aus, ausser welchem, kein einziger Rathschluß über irgends eine Sache ausser Gott, in Gott würklich ist. Es ist demnach, der Rathschluß Gottes über endliche Dinge, nur ein einziger §. 77. Und diesen Rathschluß Gotttes kan man sich, wenn man ihn auf eine menschliche Art sich vorstelt, als einen Vernunftschluß folgender Gestalt vorstellen: Der Inbegrif der besten endlichen Dinge ausser Gott werde würklich; nun ist diese Welt der Inbegrif der besten endlichen Dinge; also soll diese Welt würklich werden. Der Obersatz ist: Die Regel der

Natur

Natur des göttlichen Willens. Gleichwie unsere Begehrungskraft beständig nach dieser Regel würkt: was wir uns lebendig als gut vorstellen, das begehren wir; also begehrt der göttliche Wille in allen Fällen nach dem Obersatze dieses Schlusses §. 932. Und er wird der **Vorsatz Gottes** genent. Der Untersatz ist die **Vorhersehung Gottes**, vermöge welcher Gott aufs vollkommenste erkant hat, daß unter allen möglichen Welten diese Welt die allerbeste sey. Und der Rathschluß Gottes ist der Schlußsatz. Nur muß man, durch diese menschliche Vorstellung, nicht verleitet werden, zu glauben, als wenn Gott nach und nach seinen Rathschluß gefaßt, nachdem er den Obersatz festgesetzt, und alsdenn durch eine lange Ueberlegung den Untersatz gefunden: denn in Gott geschieht alles auf einmal ohne alle Zeitfolge §. 857.

§. 1068.

Es fragt sich hier, ob es auch **besondere** oder particulaire **Rathschlüsse Gottes** gebe? Oder, man kan diese Frage auch so abfassen: ob Gott in besondern Fällen etwas beschlossen habe, oder beschliesse? Es komt hier alles, auf die Erklärung der besondern Rathschlüsse Gottes, an. Erstlich kan man darunter, die Theile des einzigen und allgemeinen Rathschlusses Gottes, verstehen. Alles was in dieser Welt würklich ist und geschieht, in allen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeiten, hat Gott beschlossen. Folglich sind so viele Rathschlüsse Gottes ewig in Gott gewesen, als es würkliche Theile und Veränderungen in der Welt gibt, welche zusammengenommen den einzigen und allgemeinen Rathschluß Gottes über die Welt, als ein Ganzes, ausmachen. Und es ist demnach unleugbar, daß in Gott besondere Rathschlüsse würklich sind. So ist der Rathschluß Gottes, vermöge dessen Gott beschlossen hat, wie lange ein ieder Mensch leben soll, ein besonderer Rathschluß Gottes. Zum andern aber hat man, die besondern Rathschlüsse Gottes, auf eine doppelte Art erklärt, welche ungereimt und der Vollkommenheit Gottes höchst zuwider

ist. Einmal verstehen einige, durch besondere Rathschlüsse Gottes, solche Rathschlüsse Gottes über einzelne Dinge und Begebenheiten der Welt, welche den allgemeinen Rathschlusse Gottes widersprechen. So haben einige angenommen, Gott habe beschlossen, alle Menschen selig zu machen; allein er habe von diesem Rathschlusse viele Ausnahmen gemacht, und über diesen und jenen Menschen beschlossen, daß er nicht selig werden solle. Allein in diesem Exempel ist es falsch, daß Gott die Seligkeit aller Menschen beschlossen habe, und es ist überhaupt ungereimt, einen solchen Widerspruch unter göttlichen Rathschlüssen anzunehmen. Wenn sich jemand in seinen Rathschlüssen widerspricht, so muß er in dem einen oder in beyden zugleich die Sache nicht recht überlegen. Und kan man dieses von Gott gedenken? Und es ist offenbar, daß einer unter beyden einander widersprechenden Rathschlüssen ohne alle Nutzen ist, und auch dieses kan von Gott nicht gedacht werden. Alles was Gott beschließt, geschieht würklich. Da nun zwey einander widersprechende Rathschlüsse nicht vollzogen werden können; so ist es ungereimt zu sagen, daß Gott in einem besondern Falle etwas beschlossen habe, welches dem allgemeinen Rathschlusse desselben widerspricht. Zum andern haben einige, die besondern Rathschlüsse Gottes, so erklärt, daß er dergleichen Rathschlüsse in der Zeit, nach Bedürfniß der vorkommenden Fälle, fasse. Sie sagen, Gott habe in seinem ewigen allgemeinen Rathschlusse nicht alle Fälle, welche von dem Willkühr der Creaturen abhangen, vorhersehen, und also auch nichts über dieselben beschliessen können §. 909. Folglich habe er in seinem allgemeinen Rathschlusse, und in dem allgemeinen Entwurfe zu der ganzen Welt, hie und da viele leere Plätze und weise Lücken gelassen. Und wenn er nun in der Zeit erfahre, wie sich eine mit Willkühr begabte Creatur willkührlich bestimme, so fasse er in der Zeit einen Rathschluß über diese Begebenheit, welcher zwar in dem allgemeinen Rathschlusse nicht enthalten sey, demselben aber auch nicht widerspreche. Allein, auch dergleichen besondere

sondere Rathschlüsse Gottes, sind unmöglich. Sie setzen nicht nur den Irrthum voraus, als wenn Gott dasjenige in der Welt, was von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen abhanget, nicht vorhersehen könne; sondern Gott würde auch veränderlich seyn, wenn er in der Zeit etwas beschlösse, und das ist unmöglich §. 856. 847. 909. In dem allgemeinen ewigen Rathschlusse Gottes ist, wie Leibniß sagt, kein weises und unbeschriebenes Papier übrig geblieben; oder es ist kein zukünftiger Fall in der Welt vergessen worden, der nicht in demselben durch den göttlichen Rathschluß wäre bestimt und festgesetzt worden.

§. 1069.

Es ist noch die wichtige Frage zu untersuchen, ob es unbedingte Rathschlüsse Gottes gebe, oder ob alle göttliche Rathschlüsse bedingt sind? In den vorigen Zeiten, da man noch nicht die Natur des freyen Willens mit gehöriger Gewißheit kante, da machte diese Frage viele Weitläuftigkeit in ihrer Untersuchung. Auch diejenigen heute zu Tage, welche aus der Psychologie nicht gelernet haben, daß alle Begierden und Verabscheuungen, eine Erkentniß der Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Gegenstandes, voraussetzen, und aus derselben als aus ihrem Bewegungsgrunde fliessen, die werden in dieser Sache freylich viele Schwierigkeiten finden. Ich will erst nach unserm Lehrgebäude, die wahre Beschaffenheit der göttlichen Rathschlüsse, in dieser Absicht darthun. Nemlich alle Rathschlüsse Gottes sind vernünftige Begierden, und also Handlungen und Thätigkeiten des göttlichen Willens §. 437. Der göttliche Wille ist nicht nur seiner allervollkommensten Erkentniß der Gegenstände, sondern auch der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenstände selbst aufs vollkommenste proportionirt §. 932. Folglich fliessen nicht nur, alle Rathschlüsse Gottes, aus der allervollkommensten Erkentniß des Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenstandes, als aus ihrem Bewegungsgrunde, sondern sie sind auch derselben aufs vollkommenste

proportionirt. So müssen wir z. E. sagen: Gott hat beschlossen, daß ein Mensch soll geboren werden, weil er vorhergesehen, daß ohne diesen Menschen diese Welt nicht die beste seyn könte; er hat beschlossen, diesem Menschen etwas Guts zu geben, weil er vorhergesehen, daß dieser Mensch desselben werth ist, daß er ihn um dieses Gute bitten werde, daß er es nützlich anwenden werde, und was dergleichen mehr ist; er hat beschlossen diesem Menschen ein gewisses Gut nicht zu geben, weil er vorhergesehen, daß er dessen nicht werth sey, daß er es nicht gut anwenden werde, daß er ihn nicht darum bitten werde u. s. w. Wenn diese Sache sich nicht also verhielte, und wenn, bey einem göttlichen Rathschlusse, die vorhererkante Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenstandes, gar nicht der Bewegungsgrund Gottes zu diesem Rathschlusse wäre; so müßte Gott entweder, die ganze Beschaffenheit des Gegenstandes seines Rathschlusses, erkant haben, oder nicht. Das letzte ist wider seine Allwissenheit §. 921. Folglich hat Gott, die Beschaffenheit aller Gegenstände seiner Rathschlüsse, von Ewigkeit her erkant. Und da es unmöglich ist, daß Gott von einer Erkentniß abstrahiren, und sich bey irgends einer seiner Handlungen dieselbe aus dem Sinne schlagen könne §. 893. so ist, neben und bey allen Rathschlüssen Gottes, in seinem Verstande, die allerdeutlichste Erkentniß des Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenstände dieser Rathschlüsse, ewig und unveränderlich und beständig würklich, so daß Gott, indem er seine Rathschlüsse faßt, sich dieser Erkentniß zugleich aufs vollkommenste bewust ist. Wenn nun Gott seine Rathschlüsse nicht um dieser Erkentniß willen faßte, so wäre sie kein Bewegungsgrund zu denselben, sie wäre keine lebendige sondern eine todte Erkentniß, und das ist unmöglich, weil keine Erkentniß Gottes todt seyn kan §. 902. Aus dieser Betrachtung ist demnach klar, daß sich Gott, in allen seinen Rathschlüssen, nach der Beschaffenheit und Würdigkeit der Gegenstände richte, und daß er über nichts irgends etwas beschliesse

schliesse, als nach Maaßgebung der aufs genaueste erkanten Beschaffenheit und Würdigkeit des Gegenstandes.

§. 1070.

Wenn man sagt, ein Oberherr verlange und wolle etwas absolut und schlechterdings, so versteht man manchmal darunter so viel, als er habe beschlossen, daß etwas geschehen solle, ohne daß er deshalb Gegenvorstellungen anzunehmen Willens sey. Er macht also schon zum voraus bekant, daß sich keiner seiner Unterthanen eine Hofnung machen dürfe, als werde er irgends durch ein Mittel, zu der Aenderung seines Vorsatzes, vermocht werden können. Auf diese Art könte man, durch absolute Rathschlüsse, solche verstehen, die unveränderlich sind, und welche unausbleiblich gewiß, alles Widerstrebens und aller Gegenvorstellung ohnerachtet, vollzogen werden müssen. Und auf diese Art wären, alle göttliche Rathschlüsse, absolute oder unbedingte Rathschlüsse. Einige haben diese Rathschlüsse auch so erklärt, daß sie sagen, Gott wolle und beschliesse etwas absolut, wenn er wolle, daß etwas geschehen solle, ohne die Bedingung vorauszusetzen; wenn es durch die Ordnung der Natur geschehen kan. Auf diese Art würde Gott, alle übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in der Welt, auf eine unbedingte Art gewolt und beschlossen haben, alle natürlichen Begebenheiten aber auf eine bedingte Art. Allein, diese Erklärungen, sind nicht die gewöhnlichen Bedeutungen dieser Ausdrucke in der Gottesgelahrheit. Durch **unbedingte** oder absolute **Rathschlüsse Gottes** versteht man solche, welche nicht durch die vorhergesehene Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Gegenstandes, als durch ihren Bewegungsgrund, bestimt werden. Ein unbedingter Rathschluß ist ein blinder Rathschluß, und man faßt denselben, ohne dabey auf die Beschaffenheit des Gegenstandes zu sehen. **Ein bedingter Rathschluß** im Gegentheil ist ein Rathschluß, welcher aus der vorhergesehenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Gegenstandes, als aus seinem Bewegungsgrunde, fliest. Er ist ein sehen-

der Rathschluß, und wird nach Maaßgebung der Beschaffenheit des Gegenstandes gefaßt. Es ist unmöglich, und der höchsten Vollkommenheit Gottes höchst verkleinerlich und zuwider, wenn man sagt, daß Gott unbedingt etwas beschliesse oder beschliessen könne. Alle Rathschlüsse Gottes über diese Welt, und alle Theile und Begebenheiten in derselben, sind bedingte Rathschlüsse §. 1069. **Der theologische Absolutismus** ist der Irrthum, vermöge dessen man unbedingte Rathschlüsse Gottes annimt, und er ist eine der ungeheuresten Lehren, die iemals erdacht worden sind. Vermöge dieses Irrthums stelt man sich Gott vor, als wenn er, da er die Welt zu schaffen beschlossen, und unter allen möglichen Dingen diejenigen ausgesucht, welche zusammengenommen diese Welt ausmachen, sich, gleichsam die Augen fest verbunden, und in das Chaos aller möglichen Dinge gefahren, auf ein Gerathewohl um sich gegriffen, und was er von ohngefehr zu fassen bekommen, alsobald zu schaffen beschlossen. Nach diesem Rathschlusse habe er, aus einer Art der Neugierigkeit, sich die Augen aufgebunden um zu sehen, was er erwählt, und da habe er beschlossen, diesen Dingen alle Beschaffenheiten zu geben, die sie nunmehr als Theile dieser Welt haben, und die entweder gut oder böse sind. Wie unanständig heist dieses nicht von Gott denken? Folglich hat auch Gott keinen **unbedingten Willen**, das ist, einen Willen, dessen Bewewegungsgründe nicht aus der Beschaffenheit des Gegenstandes genommen sind. Sondern Gottes Wille ist ein **bedingter Wille**, das ist, ein Wille, dessen Bewegungsgründe, aus der erkanten Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenstandes, genommen werden. Gott begehrt nur eine Sache, weil er erkent, daß sie gut ist; und er verabscheuet nur Dinge, weil er erkent, daß sie böse sind.

§. 1071.

Hieraus läßt sich, die Lehre von der Prädestination, deutlich erklären. Man nimt dieses Wort manchmal in einer

einer weitern Bedeutung, und verstehet, durch die göttliche **Vorherbestimmung**, oder Prädestination, einen iedweden göttlichen Rathschluß über eine Sache, die noch zukünftig ist. Nach dieser Erklärung sind alle Rathschlüsse Gottes Vorherbestimmungen, so lange sie noch nicht vollzogen werden, und so lange ihre Gegenstände noch zukünftig sind. Folglich muß man behaupten, daß alles zukünftige in dieser Welt von Gott in seinem Rathschlusse, schon von Ewigkeit her, zum voraus bestimt worden, und daß alles, dieser Vorherbestimmung gemäß, aufs genaueste erfolge §. 1067. Allein man nimt, dieses Wort, in einer engern Bedeutung. Nemlich einige Geister sind in dieser Welt ewig glückselig, wohin z. E. diejenigen Menschen gehören, welche nach ihrem Tode ewig selig werden; und einige Geister sind ewig unglückselig, wie diejenigen Menschen, welche verdamt werden. Oder weil wir hier nicht ausmachen können, ob die Verdamniß ewig währe, oder ein Ende nehme: so ist doch so viel gewiß, daß einige Geister in dieser Welt unglückselig sind, und daß einige Menschen wenigstens auf eine Zeitlang verdamt werden. Nun hanget alles in der Welt, von dem Rathschlusse Gottes, ab §. 1067. Folglich hat Gott, die ewige Glückseligkeit aller Geister und Menschen in der Welt, welche würklich ewig glückselig werden, von Ewigkeit her beschlossen, und das ist die göttliche Vorherbestimmung dieser vernünftigen Creaturen zur ewigen Glückseligkeit, oder Gott hat diese vernünftigen Creaturen, von Ewigkeit her, zur ewigen Glückseligkeit verordnet. Im Gegentheil derjenige Rathschluß Gottes, wodurch Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, die Unglückseligkeit einiger vernünftigen Creaturen zuzulassen, es mag nun dieselbe ewig oder nur eine Zeitlang dauren, wird die göttliche **Verwerfung** genent. Durch diesen Rathschluß Gottes sind, diese vernünftige Creaturen, entweder auf ewig verworfen, wenn Gott beschlossen hat, ihre Unglückseligkeit ewig zuzulassen, oder nur auf eine Zeitlang, wenn Gott beschlossen hat, ihre Unglückseligkeit nur auf eine Zeitlang zu-

zulassen. Beyde Rathschlüsse können unmöglich unbedingt seyn, sondern sie sind bedingt §. 1070. Gott hat einige Geister zur Glückseligkeit verordnet, weil er vorhergesehen hat, daß sie derselben fähig und werth sind; und er hat einige Geister verworfen, weil er vorhergesehen, daß sie der Glückseligkeit unfähig und unwerth, und der Unglückseligkeit werth sind. **Ein Prädestinatianer** ist derjenige, welcher, die göttliche Vorherbestimmung, und Verwerfung einiger vernünftigen Creaturen, für unbedingte Rathschlüsse hält. Dieser Irrthum ist höchst unvernünftig, und gefährlich §. 1070. Derjenige ist kein Prädestinatianer, welcher sagt, daß Gott alles zum voraus in dieser Welt unwiderruflich bestimt und festgesetzt habe; sondern wer da glaubt, daß dieses, in Absicht der Glückseligkeit und Unglückseligkeit der endlichen Geister, auf eine unbedingte Art geschehen. Vermöge dieses Irrthums müßte man, um allegorisch die Sache zu erläutern, sagen: daß Gott sich die Augen fest verschlossen, und blindlings unter den Menschen herum gegriffen. Wen er, von ohngefehr und blindlings, mit der rechten Hand erhascht, den habe er zur rechten Hand gestelt, und die übrigen zur linken Hand. Hierauf habe er festgesetzt, die ersten sollen selig, und die andern verdamt werden. Nun habe er sich die Augen geöfnet, und gedacht: ich muß doch diejenigen kennen lernen, die ich zur Seligkeit verordnet, und die ich verworfen habe. Unter den ersten habe er den Paulus angetroffen, und weil der nun schlechterdings selig werden sollen, so habe er beschlossen, ihn der Seligkeit fähig und werth zu machen. Unter den andern habe er den Judas Ischarioth angetroffen, und weil der nun schlechterdings verloren gehen sollen, so habe er beschlossen, ihm nicht den beharrlichen Glauben zu geben. Wer kan, bey dieser verfluchten Lehre, einen kräftigen Bewegungsgrund behalten, sich um die Erlangung seiner Glückseligkeit zu bemühen? Wenn man aber annimt, daß, die göttliche Vorherbestimmung und Verwerfung, bedingte Rathschlüsse sind; so ist wahr, alle diejenigen endlichen Geister

ſter werden unausbleiblich glückſelig, die Gott zur Glückſeligkeit vorherbeſtimt hat, diejenigen aber gehen unausbleiblich verloren, die er verworfen hat. Es kan auch niemand, weder durch das Gebet, noch durch andere Mittel, Gott bewegen ſeine einmal gefaßten Rathſchlüſſe zu ändern, und nicht zu vollziehen. Allein das von Gott untrüglich vorhergeſehene Gebet, und die untrüglich vorhergeſehene Unterlaſſung deſſelben, gehören zu den Bewegungsgründen, wodurch Gott bewogen worden, einigen Menſchen die gebetenen Güter zu geben, andern aber ſie nicht zu geben. Folglich ſtößt unſere Lehre von der Unveränderlichkeit, Unwiderruflichkeit und Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, wenn ſie bedingt ſind, unſere Verbindlichkeit zum Gebet und zu andern Pflichten, wodurch wir uns der Glückſeligkeit fähig und werth machen, nicht über den Haufen.

Die Offenbarung Gottes.

§. 1072.

Die letzte Handlung der göttlichen Vorſehung, welche uns durch die bloſſe geſunde Vernunft bekant iſt, beſteht in derjenigen göttlichen Handlung, wodurch er ſich den Creaturen offenbaret oder bekantmacht. Oft braucht man dieſes Wort ſchlechtweg, als wenn man ſagt, daß eine Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung erhelle, und man verſteht darunter die übernatürliche Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift. Allein hier nehmen wir es in einer weitern Bedeutung, und verſtehen, durch die **Offenbarung** überhaupt oder **im weitern Verſtande**, die Handlung Gottes, wodurch er den Creaturen ſeine Meinung bezeichnet: oder ſie iſt die Bezeichnung der göttlichen Meinung, welche von Gott ſelbſt geſchehen iſt, um den Creaturen ſeine Meinung bekant zu machen. Da nun die Offenbarung eine ſolche Handlung iſt, wodurch er auſſer ſich in die Creaturen, oder in die Welt würkt, ſo iſt ſie eine freye Handlung Gottes §. 939. Und wenn, eine Bekantma-

chung einer göttlichen Meinung, eine Offenbarung Gottes soll genent werden, so muß Gott selbst von derselben der Urheber seyn. Gesetzt, ein Mensch mache einem andern, etwas von Gott und seinem Sinne und seiner Meinung, bekant: so ist diese Bekantmachung keine Offenbarung, in so ferne man sich den Menschen als den Urheber derselben vorstelt. Stelt man sich aber Gott als den Urheber derselben vor, so sagt man, daß Gott sich durch einen Menschen einem andern offenbare. Durch die Meinung Gottes muß man, so wol die Sinnesmeinung, als auch die Willensmeinung Gottes, verstehen. Jene ist eine Erkentniß, die in Gott ist, und die Gott für wahr hält, als wie wir sagen, daß unsere Meinung in denenjenigen Vorstellungen besteht, die wir für wahr halten. Die Sinnesmeinung Gottes also ist ein Inbegrif wahrer Erkentniß, oder ein Inbegrif der Wahrheiten, sie mögen nun von Gott und seinen Vollkommenheiten handeln, oder von uns Menschen, oder von andern Dingen. Die Willensmeinung Gottes aber begreift alles dasjenige in sich, was Gott will, z. E. was Gott beschlossen hat, was er von den Creaturen will gethan und gelassen wissen u. s. w. Und wenn wir sagen, daß die Offenbarung eine von Gott selbst geschehene Bezeichnung sey, so muß man alle Arten der Zeichen verstehen, die Gott brauchen kan, um seine Sinnes- und Willensmeinung den Creaturen bekant zu machen. Indem sich Gott also einer Creatur offenbart, so macht er gewisse Dinge und Veränderungen würklich, deren sich verständige und nachdenkende Creaturen als Mittel bedienen können, um dadurch zu einer Erkentniß der Sinnes- und Willensmeinung Gottes zu gelangen. Folglich erlangen die Creaturen, durch die Offenbarung Gottes, eine Erkentniß von der göttlichen Erkentniß und den Gegenständen derselben so wol, als auch von seinem Willen und Rathschlüssen. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß eine Creatur die ganze Erkentniß, und den ganzen Willen Gottes, solte erkennen können: denn beyde sind allen Creaturen unausforschlich §. 890. Gott mag sich demnach noch so deutlich und aus-

ausführlich offenbaren, es ist ganz unmöglich, daß er, seine ganze göttliche Meinung, den Creaturen bekant machen solte. Und es ist gar kein Einwurf wider die Richtigkeit der Göttlichkeit einer Offenbarung, wenn in derselben vieles so zu reden ausgelassen und verschwiegen worden, oder wenn durch dieselbe nicht alle Unwissenheit der Creaturen gehoben wird. Man muß es demnach lediglich der göttlichen Weisheit und Güte, und seiner Vorsehung, anheim stellen, was und wie viel er durch eine Offenbarung den Creaturen bekantmachen, und verborgen bleiben lassen will. So viel ist zuverläßig gewiß, daß Gott, durch seine Offenbarung, alles den Creaturen bekantmacht, dessen Bekantmachung zur höchsten Vollkommenheit der Welt, zur Erreichung der Absichten Gottes, und zur gröſten Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen, erfodert wird. Alles dasjenige aber verschweigt er in seiner Offenbarung, und läßt die Unwissenheit desselben in den Creaturen zu, dessen Erkentniß den Creaturen, zu ihrer höchsten Glückseligkeit, und zur gröſten Vollkommenheit der Welt, nicht nöthig ist §. 1016. Diese letzte Betrachtung müssen wir, wider die unordentliche Wissensbegierde der Menschen, wohl bemerken. Was Gott z. E. in der Bibel verschwiegen hat, das möchten wir gar zu gerne wissen, wir erdenken deshalb hundert Meinungen, und gerathen in unendliche Spitzfindigkeiten. Was er aber in derselben gesagt hat, das scheint uns ein Stückwerk zu seyn, mit dem man unzufrieden zu seyn Ursach habe.

§. 1073.

Die erste Art der Offenbarung Gottes ist die **natürliche Offenbarung**, durch welche sich Gott auf eine solche Art den Creaturen offenbart, die nicht übernatürlich ist, und bey welcher also auch gar kein Wunderwerk vorgeht. Nun ist Gott der Urheber der ganzen Natur §. 977. Folglich kan man sagen, daß alle Erkentniß, welche wir Menschen, oder andere Creaturen, von der Sinnes- und Willensmeinung Gottes natürlicher Weise, und durch den bloß natürlichen Gebrauch natürlicher Erkentnißmittel erlangen, ein

Werk

Werk der freyen Handlung und Vorsehung Gottes, und also eine Offenbarung Gottes sey §. 1072. Denn, erstlich, ist die ganze Welt, alles was drinnen ist, und der ganze Zusammenhang in derselben, eine Würkung der Macht und des Rathschlusses Gottes; folglich ein Zeichen, woraus der Rathschluß Gottes, folglich der Wille Gottes, und die Bewegungsgründe desselben, erkant werden können §. 278. Da nun diese Welt die beste ist, so ist sie auch dergestalt von Gott eingerichtet, daß aus ihr, und aus allem was sie in sich enthält, die göttlichen Vollkommenheiten, seine Rathschlüsse, sein Wille, und seine Erkentniß aufs beste erkant werden können §. 1013. Zum andern hat er die beste Welt mit vernünftigen Creaturen angefült, welche durch ihre Natur im Stande sind, aus der Betrachtung der Werke Gottes auf ihren Urheber zu schliessen, und aus der Welt seine Vollkommenheiten, seine Sinnes- und Willensmeinung, zu erkennen. Und wenn diese Creaturen dieses würklich thun, so geschieht es vermittelst der Mitwürkung Gottes §. 1027. und es ist demnach eine natürliche Offenbarung Gottes. Die Erfahrung lehrt, daß Gott sich natürlicher Weise uns Menschen offenbaret habe, und noch beständig offenbare. Die ganze natürliche Gottesgelahrheit ist eine natürliche Offenbarung Gottes, desgleichen die ganze practische Weltweisheit, als welche uns lehrt, was Gott von uns will gethan und gelassen wissen. Ja man kan sagen, daß, alle wahre Erkentniß nüzlicher Dinge, Wahrheiten und Wissenschaften, in so weit sie von uns Menschen natürlicher Weise erkant und erlangt wird, eine natürliche Offenbarung Gottes sey; weil sie uns allemal ein Stück der göttlichen Allwissenheit, und also eine Sinnesmeinung Gottes, bekantmacht. Diese Offenbarung Gottes wird auch das Licht der Vernunft und Natur genent, desgleichen eine mittelbare und entfernte Offenbarung, weil Gott sich vermittelst der Natur in derselben bekantmacht, und nicht so unmittelbar dabey handelt, als bey der übernatürlichen Offenbarung. Und da Gott sich allen Menschen,

und allen vernünftigen Creaturen, auf diese Art offenbart, so nent man sie die allgemeine Offenbarung. Sie heist aber vornemlich die natürliche, erstlich weil das Erkentnißmittel derselben die Natur ist, die Welt, die natürlichen Dinge, natürlich bekante Wahrheiten u. s. w. Bey der übernatürlichen Offenbarung erkent man Gott, aus und vermittelst übernatürlicher Begebenheiten und Wunderwerke. Zum andern, weil die blosse Natur, der bloß natürliche Gebrauch der Kräfte der Natur, und die bloß natürliche Verbesserung derselben, zureichen, Gott durch die natürliche Offenbarung zu erkennen, ohne daß es nöthig seyn solte, daß unser Verstand vorher übernatürlich erleuchtet werde.

§. 1074.

Die Mittel, deren sich Gott bey seiner natürlichen Offenbarung bedient, und wodurch er sich, seine Vollkommenheiten, und seine Sinnes- und Willensmeinung, den Creaturen bekantmacht, sind überhaupt alle endliche würkliche Dinge. Denn alle diese Dinge sind Würkungen Gottes, und seines allervollkommensten Rathschlusses §. 973. 1067. Nun kan, aus einer iedweden Würkung, die Beschaffenheit und Grösse ihrer würkenden Ursach erkant werden §. 257. Folglich ist, ein iedes endliches würkliches Ding, ein von Gottes freyen Willen erwähltes und verordnetes Zeichen und Erkentnißmittel, woraus vernünftige Creaturen ihn selbst, seine Vollkommenheiten, seinen Rathschluß, folglich auch die Bewegungsgründe desselben, und also so wol die Willens- als auch die Sinnesmeinung Gottes, zu erkennen im Stande sind. Und also ist, ein iedwedes endliches würkliches Ding, ein Offenbarungsmittel Gottes, dessen sich Gott frey bedient, um sich natürlicher Weise den Creaturen zu offenbaren. Bey dieser Wahrheit muß folgendes angemerkt werden. 1) Alle Dinge in der Welt, in so ferne sie gut sind, hangen geradezu von der Macht, von der Vorsehung und von dem Rathschlusse Gottes, ab. Gott will sie in dieser Absicht, und billiget sie. Folglich offenbart Gott, durch das Gute in der Welt, gerade-

radezu und unmittelbar seine höchste Vollkommenheit, und seinen Willen. Allein auch 2) das Böse in der Welt hanget, von der weisesten und gütigsten Zulassung Gottes, ab. Folglich offenbart er durch dasselbe uns unmittelbar seinen unendlichen Haß des Bösen, mittelbarer Weise aber auch seine höchste Güte, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. 3) Eine iedwede Substanz dieser Welt ist eine Kraft, welche die Welt vorstelt §. 367. und zwar die beste Welt, folglich das allerbeste Werk des gütigsten, weisesten und vollkommensten Urhebers. Es ist demnach eine iedwede Substanz gleichsam eine Statue in der Welt, welche den Schöpfer der Welt in seiner Herrlichkeit bezeichnet und offenbart. Da nun, ein iedweder Körper, ein Z begrif vieler Substanzen ist §. 226. so sind auch alle Körper in der Welt Offenbarungsmittel, wodurch Gott sich natürlicher Weise den Creaturen bekantmacht. Man kan also sagen, daß Gott die ganze Welt dergestalt eingerichtet hat, daß er sich unserer Seele durch alle Substanzen und Körper, mit denen sie umgeben ist, offenbart und zu erkennen gibt. Alles was wir um und neben uns sehen und hören, oder irgends auf eine andere Art empfinden, ist ein Werk Gottes, aus welchem seine Vollkommenheit, sein Rathschluß und seine Meinung hervorstralt. Wir können schmecken und sehen wie freundlich Gott ist, weil alles Gute und Angenehme, was wir schmecken und sehen, eine Würkung der göttlichen Güte ist. 4) Die Seele selbst ist ein Mittel, wodurch sich Gott ihr offenbart. Sie selbst ist eine Würkung Gottes, alles, was sie in sich selbst fühlt und empfindet, ist eine Würkung des göttlichen Rathschlusses, seiner Vorsehung und aller damit verknüpften Vollkommenheiten. Wer also von seiner Seite gehörig nachdenkt, der mag seine Aufmerksamkeit auf sich selbst lenken, oder ausser sich auf alles übrige, was in der Welt ist. Alles ausser und in ihm ruft ihm zu, daß ein Gott sey, welcher heilig, gütig und im höchsten Grade vollkommen sey, welcher das Gute wolle und das Böse verabscheue. Und es läßt sich demnach Gott nicht

unbe-

unbezeugt an einer iedweden vernünftigen Creatur, indem er, durch die Würkungen seiner Macht, das ist, durch alles in der Welt, sich allen vernünftigen Creaturen natürlich offenbart. Wenn man nun noch bedenkt, daß die beste Welt das allergröste und vortreflichste Ebenbild Gottes sey §. 372. so wird man noch leichter überzeugt werden, daß diese ganze Welt, und alles was drinnen, das allervollkommenste Mittel sey, wodurch sich Gott den endlichen Geistern natürlicher Weise offenbart.

§. 1075.

Alle Wahrheiten, welche wir Menschen und andere vernünftige Creaturen, aus den bisher angeführten Offenbarungsmitteln Gottes, natürlicher Weise erkennen, sie mögen nun von Gott oder von andern Dingen handeln, werden von Gott durch seine Allwissenheit erkant und gehören also zu der Sinnesmeinung Gottes. Folglich erlangen die vernünftigen Creaturen, alle ihre wahre Erkentniß, die sie natürlicher Weise erlangen, durch die natürliche Offenbarung Gottes. Nun fragt sichs, wie Gott natürlicher Weise seine Willensmeinung, den vernünftigen Creaturen, offenbart habe? Und das ist, auf eine zweyfache Weise, geschehen. 1) Daß Gott die ganze Welt so eingerichtet hat, daß die vernünftigen Creaturen im Stande sind, aus derselben natürlicher Weise die Zwecke Gottes zu erkennen. Denn Gott will seine Zwecke erfüllt wissen, und er erhält sie auch in der That. Wer also die göttlichen Absichten entdeckt, der entdeckt dasjenige, was Gott will. Nun hat Gott diese Welt so eingerichtet, daß ein Ding dem andern nutzt, und daß immer mehr Guts nach und nach entsteht, und zwar durch die mannigfaltigen Verbindungen, in welche die Theile der Welt gerathen §. 444. und ein ieder wahrer Nutzen, und eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche in der Welt entsteht, ist eine Absicht Gottes. §. 1005. Folglich entdeckt uns Gott natürlicher Weise seine Absichten, und also auch seine Willensmeinung, durch die Nutzen der Dinge. Indem wir also alle Dinge in der Welt gebrau-

gebrauchen, und so sehr und mannigfaltig zu nutzen suchen, als möglich ist, indem offenbart uns Gott natürlicher Weise seine Willensmeinung. 2) Daß er uns in den Stand gesetzt hat, seine Rathschlüsse, welche unleugbar zu seiner Willensmeinung gehören, ofte natürlicher Weise zu erkennen. Denn Gott hat dasjenige in einem iedweden Falle beschlossen, was in demselben Falle das beste ist §. 1067. Folglich können wir natürlicher Weise erkennen, was Gott beschlossen hat, wenn und so ofte wir natürlich erkennen können, was das Beste ist. Nun sind wir das letzte allemal nachher zu erkennen im Stande, wenn eine Sache schon geschehen ist, indem wir gewiß wissen, daß eine iedwede Sache, so wie sie ist und geschieht, zur besten Welt gehört. Zum voraus können wir zwar selten gewiß, aber doch ofte wahrscheinlich, erkennen, was das beste seyn wird. Folglich hat Gott, den vernünftigen Creaturen, seine Rathschlüsse in so weit natürlicher Weise offenbart, in so weit er es ihnen natürlicher Weise möglich gemacht hat, zu erkennen, was in der Reihe der endlichen Dinge das Beste ist. Wenn wir also in einem gewissen Falle begierig sind, den Rathschluß Gottes zu wissen, so müssen wir zu erkennen suchen, was unter alle demjenigen, so sich zutragen kan, das Beste ist. Können wir dasselbe nicht ausfindig machen, so müssen wir daraus schliessen, daß es uns Gott nicht offenbaren wolle, oder daß er es vor uns verborgen habe, was er in einem gewissen Falle beschlossen hat. Hieraus folgt also, daß, die ganze practische Weltweisheit, eine natürliche Offenbarung des göttlichen Willens sey. Denn alle unsere Pflichten bestehen in freyen Handlungen, in so weit sie den göttlichen Zwecken gemäß sind, und um derselben willen vorgenommen werden, und die ganze natürliche Pflicht ist in dem Satze zusammengefaßt: Thue allemal das Beste, in so ferne du es natürlicher Weise zu erkennen im Stande bist. Gott hat demnach den Menschen seinen Willen natürlicher Weise offenbaret, indem er es ihnen möglich gemacht hat, die natürlichen Pflichten zu erkennen.

§. 1076.

§. 1076.

Aus allen vorhergehenden Betrachtungen erhellet zur Genüge, daß, aller vortreflichen Einrichtung dieser Welt ohnerachtet, vermöge welcher sie so geschickt ist, daß sich Gott durch dieselbe den vernünftigen Creaturen natürlicher Weise offenbare, diese Offenbarung nicht anders würklich erfolgen könne, als wenn die vernünftigen Creaturen ihre Vernunft, samt allen übrigen Erkentnißkräften, in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit und des Fleises würklich brauchen, um diese Welt, und alles was drinnen ist, recht zu betrachten, und durch diese Betrachtung zu einer würklichen Erkentniß Gottes zu gelangen. Es wird demnach, von Seiten der vernünftigen Creaturen, zu der natürlichen Offenbarung Gottes erfordert: 1) eine grosse Fertigkeit des rechten Gebrauchs des Verstandes, und der gesunden Vernunft. Je grösser und vollkommener diese Kräfte, und der Gebrauch derselben, bey einem endlichen Geiste sind, desto besser kan sich Gott ihm natürlicher Weise offenbaren; je kleiner und unvollkommener sie aber sind, desto weniger kan sich Gott demselben, durch die natürliche Offenbarung, bekantmachen. 2) Eine recht vollkommene, weitläuftige, grosse, richtige, deutliche und practische Erkentniß der Dinge in der Welt, der Geisterwelt und der Körperwelt, der Astronomie, der Naturlehre, der Weltweisheit, und aller Wissenschaften, welche sich, mit der Untersuchung der Naturen der Dinge in der Welt, beschäftigen. Je besser diese Erkentniß bey einem endlichen Geiste ist, desto besser erkent er die Mittel der natürlichen Offenbarung, und desto besser offenbart sich also ihm Gott natürlicher Weise. Je schlechter aber diese Erkentniß bey einem endlichen Geiste ist, desto weniger kan er auch, durch die natürliche Offenbarung, von Gott erkennen. 3) Eine grosse teleologische Erkentniß, oder Einsicht in die Nutzen und göttlichen Absichten der Dinge in der Welt §. 1075. Je besser diese Erkentniß bey einem endlichen Geiste ist, desto besser offenbart sich ihm Gott natürlicher Weise; je

schlechter sie aber ist, desto unvollkommener ist bey ihm die natürliche Offenbarung. 4) Eine vollkommenere Einsicht in die übrigen Arten des Zusammenhangs der Dinge in dieser Welt, weil alle diese Arten, Mittel der natürlichen Offenbarung, sind §. 1074. Je vollkommener diese Erkentniß in einem endlichen Geiste ist, desto besser erkent er Gott durch die natürliche Offenbarung; ist aber diese Erkentniß in einem endlichen Geiste sehr schlecht, so ist auch, seine Erkentniß Gottes durch die natürliche Offenbarung, sehr unvollkommen. Nun können und müssen wir, der göttlichen Vorsehung, mit der vollkommensten Zuversicht zutrauen, daß er, einem iedweden endlichen Geiste, sich würklich in demjenigen Grade der Vollkommenheit natürlicher Weise offenbare, der in der besten Welt, oder ohne Nachtheil der höchsten Güte und Weisheit, möglich ist §. 1016. Allein wenn wir, mit diesen Betrachtungen, die Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts vergleichen; so kan uns wahrscheinlich werden, daß die blosse natürliche Offenbarung nicht zureichend sey, die höchste Ehre Gottes und die gröste Glückseligkeit der Menschen würklich zu erlangen. Denn die meisten Menschen brauchen ihre Vernunft sehr schlecht, und haben die elendeste Erkentniß von den Werken und Zwecken Gottes. Die meisten Menschen bleiben, in ihren Betrachtungen, bey der Oberfläche der Creaturen stehen, und schliessen nicht weiter fort bis auf den Schöpfer. Die wahren Weltweisen haben allemal eine kleine unsichtbare Kirche ausgemacht, und wenn die christlichen Weltweisen die heilige Schrift nicht als ein Hülfsmittel der Weltweisheit brauchten, so würde es um die Weltweisheit sehr schlecht unter den Menschen aussehen. Folglich kan man zuversichtlich behaupten, daß, die blosse ihr selbst gelassene Vernunft der Menschen, durch die natürliche Offenbarung, eine ungemein mangelhafte, schlechte, und zu der höchsten Glückseligkeit der Menschen unzureichende Erkentniß von Gott, und seiner Sinnes- und Willensmeinung, erlangen kan. Durch diese Betrachtung kan ein

Theologe

Theologe auf die vernünftige und wahrscheinliche Muthmassung gebracht werden, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes unter den Menschen nöthig sey, und würklich unter denselben angetroffen werde.

§. 1077.

Die andere Art der göttlichen Offenbarung ist die **Offenbarung im engern Verstande**, oder diejenige Offenbarung Gottes, welche übernatürlicher Weise, oder durch ein Wunderwerk geschieht. Diese Offenbarung wird die nähere und unmittelbare Offenbarung genent, weil Gott, bey den übernatürlichen Begebenheiten, allemal in einem höhern Grade unmittelbar geschäftig ist, als bey den natürlichen Begebenheiten. Und wenn die Gottesgelehrten behaupten, daß Gott die ganze heilige Schrift den Männern Gottes eingegeben habe, so ist diese Eingebung dasjenige, was wir hier die Offenbarung im engern Verstande nennen. Wenn wir uns von dieser Offenbarung einen rechten Begrif machen wollen, so müssen wir viererley bemerken. Erstlich, es ist möglich, daß Gott sich, allen endlichen Geistern, auch übernatürlich offenbart habe. Allein da wir nicht die geringste wahrscheinliche Nachricht haben, ob sich Gott andern endlichen Geistern ausser den Menschen übernatürlich offenbart habe, und wir als Christen blos wissen, daß eine solche übernatürliche Offenbarung unter den Menschen geschehen, und noch dazu nicht einmal so, daß alle einzelne Menschen eine Nachricht von dieser Offenbarung gehabt haben: so kan man, die übernatürliche Offenbarung, mit Recht eine besondere oder practicalaire Offenbarung Gottes nennen. Zum andern, die Mittel, deren sich Gott bey der übernatürlichen Offenbarung bedient, sind nicht, wie bey der natürlichen, die natürlichen Dinge und Begebenheiten in der Welt; sondern sie sind von anderer Art, und können verschieden seyn. So wissen wir als Christen, daß Gott sich übernatürlich offenbart habe durch Reden, die gewisse Personen gehört haben; durch eine Schrift, die er gewissen Personen eingegeben; durch Träume; durchs Loos; durchs

Urim und Tummin; durch Entzückungen u. s. w. Zum dritten ist, die Art und Weise dieser Offenbarung, allemal übernatürlich und ein Wunderwerk; da im Gegentheil, bey der natürlichen Offenbarung Gottes, alles natürlich zugeht. Und viertens kan, durch diese übernatürliche Offenbarung, den Menschen eine Wahrheit bekantgemacht werden, welche sie nicht nur begreifen können, sondern welche sie auch natürlicher Weise zu erkennen im Stande sind. So hat Gott viele Wahrheiten in der Bibel eingegeben, welche nicht über den natürlichen Verstand der Menschen gehen, und die von den Menschen auch natürlicher Weise erkant werden können. Da nun alle übernatürliche Begebenheiten in der Welt, Würkungen der allerbesondersten Mitwürkung Gottes, sind §. 1034. so ist auch unleugbar, daß Gott, wenn er sich übernatürlich offenbart, dadurch aufs allerbesonderste mit den Creaturen mitwürkt, um seinen gröſten Zweck, die höchste Religion, und die gröſte Glückseligkeit der Menschen, zu befördern.

§. 1078.

Es ist, bey der Erklärung der übernatürlichen Offenbarung Gottes, eine nöthige und nützliche Untersuchung, wenn man die verschiedenen Arten, wie sich Gott übernatürlich offenbaren kan, genauer auseinander seßt. Sie kan nemlich, auf eine zweyfache Art, geschehen. 1) Wenn Gott übernatürlich, und durch ein Wunderwerk, eine Erkentniß einer Wahrheit in einem endlichen Geiste würkt. Und das kan wiederum, auf eine vierfache Art, geschehen. Erstlich, wenn Gott, eine solche Vorstellung, in einem endlichen Geiste unmittelbar würkt, die in ihm ganz neu ist, und die er vorher niemals, durch den natürlichen Gebrauch seiner Erkentnißkräfte, in sich gewürkt hat. Wir können hieher rechnen die unaussprechlichen Worte des Lebens, welche Paulus in einer Entzückung gehört, und die er nicht im Stande war, mit ähnlichen Begriffen zu vergleichen, und alsdenn mit bekanten Worten auszudrucken. Wir finden, sehr wenige Beyspiele von dieser Offenbarung, in der heili-

gen

gen Schrift. Es würde auch sehr wenig Nutzen haben, wenn Gott sich ofte auf diese Art offenbart hätte. Denn ein Mensch, der einer solchen Offenbarung gewürdiget wird, befindet sich just in den Umständen des Apostels Paulus, welcher von dieser Offenbarung zwar selbst Nutzen hatte, dieses Nutzens aber keinen andern Menschen theilhaftig machen konte, indem er nicht im Stande war, die ihm geoffenbarte Erkentniß andern mitzutheilen. Zum andern, wenn Gott, in einem endlichen Geiste, solche Vorstellungen, die er durch den natürlichen Gebrauch seiner Erkentnißkräfte erlangt hat, zu einer Zeit wiederum erweckt und klar macht, in welcher es natürlicher Weise nicht geschehen wäre. Alsdenn muß Gott, das Gedächtniß und die Aufmerksamkeit eines solchen Geistes, übernatürlicher Weise in Würksamkeit setzen, und just auf diese und keine andere Vorstellung lenken. So muß man die Eingebung erklären, wenn die Männer Gottes in der heiligen Schrift Begebenheiten und andere Sachen aufgeschrieben, die sie durch ihre eigene Erfahrung, und durch andere natürliche Wege, erkant hatten. Zum dritten, wenn Gott die Erkentnißkräfte eines endlichen Geistes übernatürlicher Weise bestimt, eine Reihe solcher Begriffe zu würken, die einzeln ihm längst natürlicher Weise bekant gewesen, die aber in ihrer Zusammensetzung etwas vorstellen, welches derselbe Geist natürlicher Weise nicht würde haben erkennen können. Hieher können wir, die Schöpfungshistorie, rechnen. Es ist kein einziger einzelner Begrif in derselben anzutreffen, den nicht Moses und alle Menschen natürlicher Weise besitzen. Allein sie stellen zusammengenommen eine Art der Schöpfung vor, die kein Mensch natürlicher Weise wissen kan. Zum vierten, wenn Gott die Erkentnißkräfte eines endlichen Geistes bestimt, solche natürliche und ihm längst bekante Begriffe zu würken, die aber als Metaphern eine geheime Bedeutung haben, die derselbe Geist natürlicher Weise nicht würde haben erkennen können. So sind, die meisten geoffenbarten Wahrheiten, offenbart worden. Gott hat, die bekanten und natürlichen

Vorstellungen von einem Vater, Sohn und Geist, in der Seele der Apostel erweckt, und durch sie, als durch uneigentliche Vorstellungen, die Dreyeinigkeit offenbart. Wenn nun Gott auf diese erste Art sich z. E. einem Menschen offenbart hat, so ist nur, bey der ersten Hervorbringung dieser Erkentniß, ein Wunderwerk nöthig gewesen. Hernach hat der Mensch, diese einmal erlangte Erkentniß, durch sein Gedächtniß ganz natürlich ofte wiederum hervorbringen können; er hat diese Erkentniß natürlicher Weise klärer und vollkommener machen, sie andern natürlicher Weise vortragen können, und andere Menschen haben natürlicher Weise eben dieselbe Erkentniß erlangen können. Widrigenfals müßte Gott z. E. die Vorstellung der Dreyeinigkeit, in allen Christen durch ein Wunderwerk hervorbringen, und zwar so ofte, als sie an diese Vorstellung denken. 2) Wenn Gott übernatürlicher Weise, und durch ein Wunderwerk, gewisse Zeichen würklich macht, welche die Menschen natürlicher Weise empfinden, und durch die Betrachtung derselben natürlicher Weise ihre Bedeutungen erkennen, welche die Wahrheit vorstellen, die Gott offenbart. Man seze sich in die Stelle Moses, oder andrer Menschen, zu denen Gott geredet. Hier hat Gott nur durch ein Wunderwerk Töne in der Luft würklich machen dürfen, übrigens ist alles natürlich zugegangen. Moses hat diese Worte blos natürlich gehört, und weil es Worte gewesen, die ihm bekant waren, so hat er ganz natürlich ihre Bedeutungen erkant. Eben so verhält es sich, mit der heiligen Schrift. Nachdem diese Schrift durch ein Wunderwerk einmal würklich gemacht worden, müssen wir Menschen blos natürlicher Weise die Sprache derselben lesen und verstehen lernen; wenn wir in diesem Buche lesen, so geschieht es natürlicher Weise; und es würde eine lächerliche Schwärmerey seyn zu glauben, daß ein Mensch alles dieses natürlicher Weise nicht thun könte. Demohnerachtet kan und muß man behaupten, daß wenn ein Mensch natürlicher Weise den Verstand der heiligen Schrift eingesehen, diese Einsicht nicht

eher

eher zum Zwecke dieses Buchs zureiche, bis sie nicht durch die übernatürliche Erleuchtung den Grad des Lebens bekommen, durch welchen der Mensch wiedergeboren wird. Es ist in der That ein lächerlicher Irrthum, wenn manche behaupten, daß man die Bibel, ohne natürlichen Gebrauch der Vernunft und anderer Erkentnißkräfte, lesen müsse. Auf die Art dürfte nur ein Ungelehrter Gott um die Erleuchtung bitten, und das Hebräische und Griechische in der Bibel starre angaffen, so könte er eben so wohl zur Einsicht in den Verstand der Bibel gelangen, als der beste Grieche und Hebräer.

§. 1079.

Es kan von einem Weltweisen gar nicht erwartet und gefodert werden, daß er, die Würklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes, aus der blossen Vernunft erweise §. 462. Wir können hier nur dreyerley behaupten. Einmal, es ist an und vor sich betrachtet möglich, daß Gott sich übernatürlicher Weise den Menschen offenbare §. 415. Zum andern, ist die übernatürliche Offenbarung, auch in Absicht der Allmacht Gottes, auf eine bedingte Art möglich; oder Gott kan, wenn er will, sich den Menschen, und andern vernünftigen Creaturen, übernatürlicher Weise offenbaren §. 864. Und drittens ist so viel gewiß, daß Gott sich würklich den Menschen, und andern vernünftigen Creaturen, in der besten Welt übernatürlicher Weise offenbare, wenn und so ofte die höchsten Absichten der besten Welt, durch die blosse natürliche Offenbarung, nicht erreicht werden können. Denn diese Welt ist eben die beste, weil dadurch die besten Zwecke, die Gott würklich zur Absicht gehabt hat, ganz gewiß erreicht werden. Könten nun diese Zwecke, ohne übernatürliche Offenbarung, nicht erreicht werden; so würde diese Welt nicht die beste seyn, und Gott würde seinen allerweisesten Plan entweder nicht ausführen können, oder nicht ausführen wollen, wenn er die übernatürliche Offenbarung nicht würklich gemacht hätte. Und wer kan das behaupten? Und da gibt es zwey Fälle, in de-

nen die übernatürliche Offenbarung Gottes in der besten Welt nicht nur nothwendig ist, sondern auch ganz gewiß würklich geschieht. 1) Wenn eine gewisse Erkentniß zu den höchsten Absichten Gottes, z. E. zur höchsten Religion und Glückseligkeit der Menschen in der besten Welt, unentbehrlich ist, dergestalt, daß diese Absichten ohne dieser Erkentniß nicht völlig erreicht werden können, und diese Erkentniß ist so beschaffen, daß sie von den vernünftigen Creaturen gar nicht natürlicher Weise erlangt werden kan: so muß Gott, um seiner Weisheit und Güte willen, damit die beste Welt erhalten werde, ein Wunderwerk thun, und diese Erkentniß übernatürlich offenbaren §. 459. Hieher können wir, die Offenbarung der Geheimnisse der christlichen Religion, rechnen. 2) Wenn eine gewisse Erkentniß zu den höchsten Absichten Gottes eben so, wie in dem vorhergehenden Falle, unentberlich erfodert wird, und sie könte zwar natürlicher Weise erlangt werden, aber nicht in demjenigen Grade der Vollkommenheit, als zu der Erreichung der göttlichen Absichten erfodert wird, so muß sie Gott übernatürlich in der besten Welt offenbaren §. 457. Und hieher können wir wieder, zwey Betrachtungen, rechnen. Einmal, es ist möglich, daß einige Menschen, z. E. Weltweise, blos natürlicher Weise eine hinreichende Erkentniß von manchen göttlichen Wahrheiten, z. E. von der Allmacht Gottes, erlangen, allein die allerwenigsten Menschen sind dieser natürlichen Erkentniß fähig. Wie wenige haben so viel tiefsinnigen Verstand, als zu der natürlichen Erkentniß dieser Wahrheiten erfodert wird? Und können alle Leute von grossem Verstande so kunstmäßig studiren, daß sie Weltweise werden können? Wenn wir also keine übernatürliche Offenbarung hätten, so würden unendlich wenige Menschen, eine merkliche Erkentniß von Gott, erlangen. Es hat demnach Gott in der heiligen Schrift die ganze natürliche Offenbarung übernatürlich offenbart, weil auf die Art unendlich viele Menschen zu einer Erkentniß Gottes gelangen, welche zwar einige Menschen natürlich erlangen können, die aller-

allermeisten aber würden in einer gänzlichen Unwissenheit dieser Wahrheiten geblieben seyn. Zum andern kan eine Erkentniß durch die natürliche Offenbarung erlangt werden, allein es ist möglich, daß sie durch die übernatürliche Offenbarung viel vollkommener wird, weitläuftiger, wichtiger, richtiger, klärer, gewisser und lebendiger, z. E. die Lehre von der Sünde § 1052. In allen diesen angeführten Fällen muß Gott, um seiner Güte und Weisheit willen, eine übernatürliche Offenbarung würklich machen. Wenn ein Freygeist auf eine vernünftige Art beweisen will, daß es keine übernatürliche Offenbarung Gottes gebe: so muß er darthun, daß diese angeführten Fälle sich in der besten Welt gar nicht zutragen. Und meines Wissens hat, noch kein Feind der übernatürlichen Religion, diesen Beweis mit einiger Wahrscheinlichkeit geführt. Sind die Freygeister also wol fürchterliche Feinde der übernatürlichen Offenbarung? Im Gegentheil müssen auch die Gottesgelehrten, wenn sie die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung erweisen wollen, wenigstens wahrscheinlich und mit einer moralischen Gewißheit darthun, daß die angezeigten Fälle in der That sich würklich zutragen. Mit einer völligen Gewißheit kan freylich dieser Beweis, aus der Vernunft, nicht geführt werden §. 462. Allein es ist hinlänglich, wenn er nur mit einer moralischen Gewißheit geführt wird. Und wenn man, den Beweis der Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung, nicht einmal zu einer moralischen Gewißheit und überwiegenden Wahrscheinlichkeit bringen kan; so ist es besser, man wagt ihn gar nicht. Ein solcher Beweis mag hernach mit noch so viel andächtigen Seufzern, über die Blindheit der Vernunft, und über das menschliche Verderben, durchwebt werden, er bleibt doch ein elender Beweis, der keine wahre Ueberzeugung würkt, und der nur den Naturalisten einen Vorwand verschaft, die übernatürliche Offenbarung mit einigem Scheine zu verwerfen, weil sie im Stande sind, einen so schlechten Beweis über den Haufen zu werfen.

§. 1080.

Die dritte Art der göttlichen Offenbarung ist die Offenbarung im engsten Verstande, welche man auch allemal im Sinne hat, wenn man von einer Offenbarung schlechtweg redet, als z. E. wenn man sagt, man könne etwas aus der Vernunft und Offenbarung beweisen. Es besteht dieselbe in der übernatürlichen Offenbarung solcher Sachen und Wahrheiten, welche von den Creaturen natürlicher Weise gar nicht erkant werden können, z. E. die Offenbarung der Schöpfungshistorie, der Geheimnisse der christlichen Religion u. s. w. Obgleich die Creaturen solche Wahrheiten, wenn sie einmal offenbart worden, natürlicher Weise weiter untersuchen, sich ihrer erinnern, von denenjenigen natürlich lernen können, denen sie offenbart worden, sie natürlicher Weise deutlicher machen, und auf mannigfaltige Art gebrauchen und anwenden können: so würden sie doch ewig unter den Menschen, und andern vernünftigen Creaturen, unbekant geblieben seyn, und bleiben müssen, wenn sie Gott nicht irgends auf eine Art übernatürlich bekantgemacht hätte. So unterscheiden, die Gottesgelehrten, die Eingebung von der Offenbarung. Sie sagen, alles in der heiligen Schrift ist den Verfassern eingegeben, oder im engern Verstande offenbart worden; allein es ist ihnen nicht alles offenbart worden, das ist, nicht im engsten Verstande; weil die wenigsten Wahrheiten in der heiligen Schrift solche Wahrheiten sind, welche die Menschen natürlicher Weise gar nicht zu erkennen im Stande gewesen. Nun erhellet aus dem ersten in dem vorhergehenden Absatze angeführten Falle, wenn eine solche Offenbarung im engsten Verstande in der besten Welt möglich, nothwendig und würklich ist. Und es ist aus diesem Absatze zugleich klar, was die Feinde und Freunde dieser Offenbarung erweisen müssen, wenn sie dieselbe entweder auf eine verständige Art widerlegen, oder ihre Nothwendigkeit erweisen wollen.

§. 1081.

§. 1081.

Da so viele Schriften und mündliche Ueberlieferungen unter den Menschen angetroffen werden, welche für übernatürliche Offenbarungen Gottes gehalten werden; so muß es gewisse Kennzeichen der wahren und ächten, und der erlogenen übernatürlichen Offenbarungen geben, wodurch man sie von einander unterscheiden kan. Diese Kennzeichen müssen dergestalt beschaffen seyn, daß eine iedwede Offenbarung übernatürlich ist, welche dieselben an sich hat, und daß eine iedwede Offenbarung falsch und erdichtet ist, bey welcher man das Gegentheil derselben antrift. Der wahren Weltweisheit und gesunden Vernunft komt es zu, diese Kennzeichen festzusetzen. Und da haben wir schon in dem vorhergehenden §. 1079. erwiesen: daß, eine wahre übernatürliche Offenbarung Gottes, die höchsten Zwecke Gottes, die höchste Religion und Glückseligkeit der Menschen, in einem höhern Grade befördern muß, als die bloß natürliche; indem sie entweder zu diesen Absichten unentbehrliche Wahrheiten entdeckt, die natürlicher Weise unbekant sind, oder indem sie eine ausführlichere, grössere, richtigere, klärere, gewissere und lebendigere Erkentniß dieser Wahrheiten verschaft, als die bloß natürliche Offenbarung. Wenn nun im Gegentheil, eine dafür gehaltene übernatürliche Offenbarung, diese Beschaffenheit nicht hat: wenn sie die höchste Religion und Glückseligkeit der Menschen nicht in einem höhern Grade befördert, als die bloß natürliche Offenbarung; wenn sie entweder gar keine zu diesen Absichten nöthigen Wahrheiten entdeckt, die natürlicher Weise von den Creaturen nicht erkant werden können, oder wenn sie keine ausführlichere, grössere, richtigere, klärere, gewissere und lebendigere Erkentniß Gottes verschaft, als die natürliche Offenbarung: so ist nicht der allergeringste Grund vorhanden, warum man sie für eine wahre übernatürliche Offenbarung halten könte. Was natürlicher Weise eben so gut erhalten werden kan, als übernatürlicher Weise, das geschieht in dieser Welt durch kein Wunderwerk §. 461. Folglich ist es,

der Weisheit und höchsten Vollkommenheit Gottes, zuwider, eine solche Offenbarung für übernatürlich zu halten. Man nehme, das apocryphische Buch Tobias, hier zum Beyspiele an. Wenn man auch die Irrthümer, und die abergläubischen und seltsamen Erdichtungen, welche in demselben enthalten sind, nicht in Betrachtung ziehen wolte, so kan man doch unmöglich zeigen, daß ohne diesem Buche die übernatürliche Religion nicht eben so vollkommen seyn würde, als sie ist, und es entdeckt weder nöthige Wahrheiten, noch gibt es ihnen ein grösseres Licht, und eine grössere Gewißheit. Es wird also mit Recht, für keinen Theil der übernatürlichen Offenbarung, gehalten.

§. 1082.

Es ist ein untrügliches Kennzeichen, ohne welchem eine Offenbarung unmöglich übernatürlich seyn kan, daß sie nemlich der natürlichen Offenbarung, und der gesunden Vernunft, nicht widersprechen muß. Denn die wahre natürliche Offenbarung stamt von Gott her, und macht uns die Sinnes- und Willensmeinung Gottes bekant §. 1073. Die übernatürliche Offenbarung muß dieses ebenfals thun §. 1077. Wenn nun diese jener widerspräche, so müßte in der Sinnes- und Willensmeinung Gottes ein Widerspruch seyn: er müßte eine und eben dieselbe Sache für wahr und für falsch halten, er müßte eine und eben dieselbe Sache beschliessen und nicht beschliessen, wollen und nicht wollen. Da nun dieses unmöglich ist: so kan, die wahre übernatürliche Offenbarung, der natürlichen Offenbarung, den natürlich bekanten Wahrheiten, und der gesunden Vernunft, nicht widersprechen. Und was denenselben widerspricht, das kan weder eine göttliche Offenbarung im engern, noch im engsten Verstande seyn §. 1077. 1080. Wenn wir also in einem Buche solche Widersprüche finden, wodurch die natürliche Offenbarung und die gesunde Vernunft über den Haufen geworfen werden würden, so ist es ein untrügliches Kennzeichen, daß dasselbe keine übernatürliche Offenbarung seyn könne. Was in dem Buche Tobias von dem

dem Eheteufel, und deſſen Vertreibung durch eine Fiſchleber, gemeldet wird, iſt ſo offenbar der geſunden Vernunft zuwider, daß dieſes Buch unleugbar keine übernatürliche Offenbarung ſeyn kan. Wir können freylich nicht ſchlieſſen, was der natürlichen Offenbarung, den natürlich bekanten Wahrheiten, und der geſunden Vernunft, nicht widerſpricht, das iſt eine übernatürliche Offenbarung: denn ſonſt müßte, manches philoſophiſche Buch, eine übernatürliche Offenbarung ſeyn. Sondern ſo kan man ſchlieſſen: was voll ſolcher Widerſprüche iſt, oder was der natürlichen Offenbarung und der geſunden Vernunft widerſpricht, das kan unmöglich eine übernatürliche Offenbarung ſeyn. Nur muß man freylich, die wahre natürliche Offenbarung, und die geſunde Vernunft, zum Probierſteine annehmen. Ein ieder Menſch hält ſeine eigene natürliche Erkentniß von Gott, wenn ſie gleich voller Irrthümer iſt, für die natürliche Offenbarung, und ſeine eigenen Vernunftſchlüſſe, wenn ſie auch noch ſo falſch ſind, für die Vernunft. Folglich iſt es ſo gar nothwendig, und ein Vortheil der übernatürlichen Offenbarung, daß ſie der falſchen natürlichen Offenbarung und der verdorbenen Vernunft widerſpricht; indem ſie eben dadurch ein Hülfsmittel wird, die natürliche Offenbarung, die Vernunft und die Weltweisheit zu verbeſſern. Allein der wahren natürlichen Offenbarung, der geſunden Vernunft, und denen durch ſie natürlich erkanten Wahrheiten, kan die wahre übernatürliche Offenbarung nicht widerſprechen. Widrigenfals müßte ſie unvernünftige, ungereimte Irrthümer enthalten, wodurch Gott in der That dasjenige widerlegen würde, was er in der natürlichen Offenbarung feſtgeſetzt hat. Ja wenn ein Irrthum uns unüberwindlich und unſchädlich wäre, ſo könte man es mit der Aufrichtigkeit Gottes wohl zuſammenreimen, daß er denſelben in der übernatürlichen Offenbarung zugelaſſen §. 966. Allein wir reden hier von Irrthümern, die der geſunden Vernunft zuwider ſind, und deren Unrichtigkeit wir alſo durch unſere Vernunft einſehen können. Folglich würde Gott ungütig

gegen

gegen uns gehandelt haben, wenn er uns erstlich eine Wahrheit, durch die gesunde Vernunft, offenbart, und uns in den Stand gesetzt hätte, sie einzusehen, und er hätte derselben, in der übernatürlichen Offenbarung, widersprechen wollen. Indem es uns unmöglich ist, daß wir zwey widersprechende Sätze zugleich für wahr halten solten: so hätte uns Gott in die Nothwendigkeit gesetzt, entweder der gesunden Vernunft zu entsagen, oder seine übernatürliche Offenbarung zu verwerfen. Und beydes ist unsrer höchsten Glückseligkeit und der Religion zuwider, indem wir ohne gesunde Vernunft gar nicht glückselig werden, und die Religion ausüben können, und, wenn eine übernatürliche Offenbarung würklich ist, dieselbe ebenfals zu diesem Zwecke unentbehrlich ist. Hieraus ist also klar, daß die gesunde Vernunft und Weltweisheit, bey der übernatürlichen Offenbarung, allerdings viel zu sprechen haben. Sie müssen dieselbe prüfen, und sie sind berechtiget, sie alsobald zu verwerfen, wenn sie ihnen widerspricht. Folglich sind sie die rechtmäßigen Richter der übernatürlichen Offenbarung, welche untersuchen müssen, ob sie ächt, oder erlogen und untergeschoben ist.

§. 1083.

Wenn man von der übernatürlichen Offenbarung redet, so bedient man sich auch zu gleicher Zeit des Worts Glauben, und wir wollen diesen Glauben, zum Unterschiede der übrigen Arten des Glaubens, den theologischen nennen. Aus der Vernunftlehre ist bekant, daß der Glaube überhaupt der Beyfall sey, den wir einer Sache und Wahrheit um des Ansehens eines Zeugen willen geben. Oder wenn iemand versichert, daß etwas wahr sey, und er steht bey uns in einem so grossen Ansehen, daß wir es auch um seiner Versicherung, oder um seines Zeugnisses willen, für wahr halten, wir mögen nun übrigens noch andere Gründe der Wahrheit desselben erkennen, oder nicht, so glauben wir diese Sache. Nun kan die ganze übernatürliche Offenbarung mit Recht, als ein Zeugniß Gottes von allen den Sachen

und

und Wahrheiten, angesehen werden, welche er in und durch dieselbe offenbart hat. Folglich ist der Beyfall, den wir der übernatürlichen Offenbarung geben, und durch welchen wir sie, und alles was sie versichert, als wahr annehmen, **der theologische Glaube**, wenn man ihn als eine Handlung unseres Verstandes, oder subjective betrachtet. Man nimt aber das Wort auch ofte so, daß man darunter den Gegenstand dieses Glaubens versteht, oder den Inbegrif aller derjenigen Sachen und Wahrheiten, die man, um der Versicherung der übernatürlichen Offenbarung willen, für wahr halten muß, und das wollen wir **die theologischen Glaubenswahrheiten**, oder Glaubenssachen nennen. Da nun, in der übernatürlichen Offenbarung Gottes, theils solche Wahrheiten enthalten seyn können, die natürlicher Weise von den Creaturen nicht erkant werden können, theils aber auch solche, die zwar von den Creaturen natürlicher Weise erkant werden können, aber nicht auf eine so vollkommene Art, als es durch Hülfe der übernatürlichen Offenbarung geschieht: §. 1079. so ist nicht eine iedwede theologische Glaubenswahrheit so beschaffen, daß sie von den Menschen gar nicht natürlich erkant werden kan. Oder es können viele Wahrheiten seyn, welche mit Recht zum theologischen Glauben gerechnet werden, und die demohnerachtet auch natürlicher Weise erkant werden können. Diese Wahrheiten sind Glaubenswahrheiten, in so ferne sie, um der Versicherung der übernatürlichen Offenbarung willen, angenommen, und durch dieselbe erkant werden. Sie sind aber auch zugleich natürlich bekante Wahrheiten, philosophische Wahrheiten, u. s. w. in so ferne sie, durch die blossen Kräfte unserer gesunden Vernunft, können erkant werden. Man muß dieses letzte wohl bemerken wider diejenigen, einmal, welche an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und an ihrer Eingebung von Gott, zweifeln, weil das meiste in derselben natürlicher Weise unter den Menschen bekant gewesen ist. Das ist kein zulänglicher Grund zu behaupten, daß diese Sachen nicht übernatürlich offenbart

wor-

worden. Zum andern auch wider diejenigen, welche es tadeln, und unter dem verhaßten Namen des Vernünfteins, und eines naseweisen Mißbrauchs der Vernunft, verwerfen, wenn vernünftige Gottesgelehrte, die theologischen Glaubenslehren, auch aus der Vernunft und Weltweisheit zu erklären und zu erweisen suchen, das letzte ist sehr nützlich, weil man alsdenn überzeugt wird, daß Gott eine solche Lehre zweymal offenbart habe.

§. 1084.

Weil es unmöglich ist, daß die übernatürliche Offenbarung der gesunden Vernunft widersprechen solte §. 1082. so kan auch keine theologische Glaubenswahrheit, einer natürlich bekanten Wahrheit, widersprechen § 1083. Denn unter zwey einander widersprechenden Lehren und Sachen ist die eine wahr, und die andere ist falsch. Wenn also, eine theologische Glaubenswahrheit, einer natürlich bekanten Wahrheit widerspräche, so ist es unmöglich, daß beyde zugleich Wahrheiten seyn solten. Alsdenn müßte entweder die natürlich bekante Wahrheit keine Wahrheit seyn, oder die Glaubenswahrheit kan keine Wahrheit seyn. In dem Reiche der Wahrheit selbst, welches alle mögliche Wahrheiten in sich begreift, kan unmöglich ein Widerspruch angetroffen werden. Allein weil wir Menschen niemals beurtheilen können, ob gewisse Sätze, Lehren oder Sachen, einander widersprechen oder nicht widersprechen, als in so ferne wir sie uns vorstellen: so wird dadurch die Untersuchung, ob Vernunft und Glaube einander widersprechen, in gewissen Fällen sehr schwer. So wie sich viele Leute die natürlichen Wahrheiten durch ihre Vernunft, und die Glaubenswahrheiten durch ihren theologischen Glauben, vorstellen, ist unter denselben ein sehr starker Widerspruch. Denn wenn die Vernunft eines Menschen verdorben ist, und falsche Dinge als Vernunftwahrheiten annimt, oder diese Wahrheiten unrichtig sich vorstelt, so muß sie freylich dem wahren theologischen Glauben ofte ins Angesicht widersprechen können. So kommen in der falschen Weltweisheit

viele

viele Sätze vor, welche der heiligen Schrift widersprechen. Allein alsdenn muß man nicht sagen, daß die gesunde Vernunft der heiligen Schrift widerspreche; sondern daß die Unvernunft, die verdorbene Vernunft, die Afterweltweisheit der heiligen Schrift widerspreche. Und das kan unmöglich ein Beweis ihrer Unrichtigkeit seyn, weil ein so dummer Feind ihr widerspricht. Möchten doch nur die Freygeister erst beweisen, daß ihre Vernunft gesund, und ihre Weltweisheit richtig sey! Allein Stolz und Eigenliebe bereden einen Menschen, dieses allemal als ausgemacht vorauszusetzen. Ein ieder, der an die gesunde Vernunft appellirt, appellirt blos an seine eigene. Ein schöner Oberrichter! Auf der andern Seite kan, der theologische Glaube mancher Leute, ein falscher Glaube, ein Aberglaube seyn, indem sie entweder eine erlogene Offenbarung für die übernatürliche halten, oder die Zeugnisse der wahren übernatürlichen Offenbarung unrecht erklären und verstehen. Und dieser Aberglaube kan, der gesunden Vernunft, allerdings widersprechen. Eigenliebe und Stolz bereden auch hier Türken, Juden, Heyden und Christen, daß sie ihr Glaubenslehrgebäude, so wie sie es annehmen, für das wahre halten. Und sie verwerfen daher alle Sätze der Weltweisheit, welche demselben widersprechen. Es ist nicht zu vermuthen, daß, vor der Wiederbringung aller Dinge, dieser Streit zwischen Vernunft und Glauben aufhören wird; denn bis dahin wird es immer verdorbene Vernunft, und Aberglauben unter den Menschen geben. Allein der ächte theologische Glaube, und die gesunde Vernunft, können einander unmöglich widersprechen; sondern sie stimmen mit einander aufs richtigste überein, weil Gott ihr gemeinschaftlicher Vater ist.

§. 1085.

Es ist eine berühmte Frage: ob die übernatürliche Offenbarung Dinge enthalten könne, welche wider die Vernunft oder unvernünftig sind? Bayle hat dieses in den

neuern Zeiten zu behaupten gesucht, und Leibniß hat deutlich gewiesen, daß man dasjenige, was wider die Vernunft ist, von demjenigen unterscheiden müsse, was über dieselbe geht. Was wider die Vernunft ist, und was wir Menschen dafür erkennen, das ist, nach unserer wahren Ueberzeugung, unmöglich und ungereimt §. 638. Folglich kan, die übernatürliche Offenbarung, und der theologische Glaube, nichts enthalten, was wider die Vernunft ist §. 1082. 1083. Und dasjenige, wovon wir Menschen richtig erkennen, daß es wider die Vernunft ist, das kan unmöglich eine übernatürliche Offenbarung seyn, nicht einmal im engsten Verstande. So können wir richtig erweisen, daß die Transsubstantiation widersprechend und unvernünftig sey. Folglich kan sie unmöglich in der heiligen Schrift enthalten seyn, und wenn sie in einer Stelle derselben enthalten wäre, so wäre dieselbe Stelle gewiß untergeschoben. Allein was über unsere Vernunft, ja über die Vernunft aller endlichen Geister, geht, das ist deswegen doch möglich und wahr, nur wir können es natürlicher Weise nicht erkennen und verstehen §. 639. In einer jedweden Offenbarung im engsten Verstande sind Dinge, welche wir natürlicher Weise nicht erkennen können, enthalten §. 1080. Folglich enthält diese Offenbarung Sachen und Wahrheiten, welche über die Vernunft der Creaturen, und insonderheit der Menschen, erhöhet sind. Und hieher gehören die theologischen Geheimnisse, oder dasjenige in den Glaubenssachen, was über die Vernunft der Menschen erhöhet ist, oder was uns unbegreiflich ist. Es gibt auch sonst Geheimnisse z. E. in der Naturlehre, indem wir alles so zu nennen pflegen, was wir würklich nicht begreifen, und nicht begreifen können. Man kan auch, durch ein theologisches Geheimniß, eine Sache verstehen, welche uns Menschen so lange unbekant geblieben, bis sie übernatürlich offenbart worden, und welche wir niemals würden haben erkennen können, wenn sie uns nicht wäre übernatürlich offenbart worden. Es gibt also, eine doppelte Art der theologischen Geheimnisse. Einmal solche,

die

die uns unmöglich anders, als durch die übernatürliche Offenbarung, haben bekant werden können; und zum andern solche, die noch dazu uns unbegreiflich bleiben, wenn sie uns auch übernatürlich bekantgemacht worden. Es kan demnach theologische Geheimnisse geben, die wir mit unserer Vernunft begreifen können, nachdem sie uns übernatürlich bekantgemacht worden. Wenn es also eine Offenbabarung im engsten Verstande gibt, so muß sie theologische Geheimnisse enthalten. Alle Geheimnisse sind nur beziehungsweise Geheimnisse, nemlich in Absicht der Creaturen, über deren Vernunft sie erhöhet sind. Und es gibt gar keine Geheimnisse, die schlechterdings unbegreiflich wären, und nicht einmal von Gottes Vernunft begriffen werden könten §. 629. Es ist also wenigstens eine unbedachtsame Redensart, wenn manche, aus einer blinden Hochachtung der theologischen Geheimnisse, um sie recht verehrungswürdig zu machen, sagen, daß sie ganz unbegreiflich wären: denn das heist so viel, als sie für unmögliche und ungereimte Sachen ausgeben. Und eben so wenig muß man sagen, daß die theologischen Geheimnisse wider die Vernunft sind, ob sie gleich über die Vernunft gehen; indem wir sie entweder, durch unsere Vernunft, ohne übernatürliche Offenbarung, gar nicht würden haben erkennen können, oder nicht begreifen können, wenn sie uns auch gleich übernatürlich offenbart worden.

§. 1086.

Diese Materie verdient, um der Feinde der christlichen Religion willen, noch eine weitere Erläuterung. Man hat den Satz angenommen: daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse unter den Gehorsam des Glaubens, und man kan ihn auf eine doppelte Art erklären. 1) Wenn auch die Vernunft klar und deutlich einsehen könne, daß etwas ungereimt, falsch und unvernünftig sey, so müsse man es demohnerachtet durch den Glauben blindlings für wahr halten, und der Vernunft schlechterdings ein Stillschweigen

auflegen, und ihr gebieten, daß sie nicht weiter wider eine solche Glaubenslehre muchsen solle. Diese Erklärung hat der schalkhafte Bayle angenommen, und ohne Zweifel wider seine wahre Meinung gesagt, daß dadurch der Glaube recht verehrungswürdig gemacht werde. Er sagt, die christliche Religion werde allemal, wenn sie sich auf freyem Felde in ein Gefecht mit der gesunden Vernunft einlasse, geschlagen, weil diese ihre Ungereimtheit offenbar darthun könne. Allein alsdenn müsse sich die christliche Religion, unter die Canonen des Glaubens, ziehen, und da sey sie vor den Anfällen der Vernunft sicher. Es gäbe also eine doppelte Wahrheit, eine Wahrheit der Vernunft und des Glaubens, die einander widersprechen. Allein ein jeder Verständiger sieht, daß diese Erklärung falsch und höchst unvernünftig sey. Das heist in der That die übernatürliche Religion leugnen, und es ist unsinnig zu fodern, daß wir etwas für wahr halten sollen, dessen Ungereimtheit wir durch unsere Vernunft einsehen können. Und auf die Art kan, aller Aberglaube, vertheidiget werden. Der Papist kan sagen, es ist wahr, nach der Vernunft ist die Transsubstantiation offenbar ungereimt; allein ich ziehe mich unter die Canonen des Glaubens zurück, und der befiehlt uns, sie zu glauben. Auf die Art können, alle Ungereimtheiten aller falschen Religionen, vertheidiget werden. 2) Wenn in der übernatürlichen Offenbarung Sachen und Wahrheiten vorkommen, die nicht wider aber über die Vernunft sind, so muß man sie deswegen nicht verwerfen, sondern durch den Glauben annehmen. Das ist eine vernünftige Regel, indem es höchst unvernünftig ist, alles dasjenige zu leugnen, was über unsere Vernunft geht. Folglich muß ein vernünftiger Christ sich bemühen, alles in der heiligen Schrift entweder durch seine Vernunft einzusehen, und deutlich zu erkennen, daß es möglich und wahr ist; oder er muß sich wenigstens bemühen, deutlich zu erkennen, daß es keinen Widerspruch in sich enthalte. Und wenn er auch in dem letzten Falle nicht deutlich einsehen solte, daß

es

es möglich sey, so muß er doch aus Gehorsam gegen den theologischen Glauben ihm Beyfall geben.

§. 1087.

Aus den bisherigen Betrachtungen kan man sich, von dem Verhältnisse der natürlichen Offenbarung gegen die übernatürliche, der gesunden Vernunft gegen den theologischen Glauben, und der Weltweisheit gegen die geoffenbarte Gottesgelahrheit, eine Vorstellung machen, die sehr fruchtbar ist. Die natürliche Offenbarung nemlich enthält alle Wahrheiten von Gott und andern Dingen in sich, die wir natürlicher Weise erlangen, und die wir zu unserer höchsten Glückseligkeit zu wissen nöthig haben. Diese Erkentniß wird durch die gesunde Vernunft erlangt, und in der Weltweisheit wird sie dergestalt verbessert, daß sie nicht nur zu einer gelehrten Erkentniß erhaben wird, sondern daß auch diejenigen, welche sie besitzen, eine vorzügliche Geschicklichkeit dadurch erhalten, die natürliche Offenbarung Gottes unter den Menschen, durch einen mündlichen und schriftlichen Vortrag, auszubreiten. Wahre Weltweise sind demnach die Prediger der natürlichen Offenbarung, und die Apostel, die Gott in die Welt gesandt hat, um diese Offenbarung unter den Menschen auszubreiten. Die übernatürliche Offenbarung enthält theils Wahrheiten, die in der natürlichen fehlen, theils gibt sie die natürlich bekanten Wahrheiten besser zu erkennen, und fügt also dasjenige zu der natürlichen hinzu, was ihr fehlt, und ohne welchem sie die höchste Absicht Gottes nicht erreichen kan. Die übernatürliche Offenbarung ist also der Zusatz, welcher zu der natürlichen hinzukommen muß, damit durch sie zusammengenommen, die höchste Religion und Glückseligkeit der Menschen, befördert werde, welche in der besten Welt, und um der höchsten Güte und Weisheit Gottes willen, nöthig sind. Der theologische Glaube erkent diesen Zusatz, und nimt ihn an, und er ist also eine Ergänzung der gesunden Vernunft. Und dieser Glaube wird in der geoffenbarten Gottesgelahr-

heit dergestalt verbessert, daß er eine gelehrte Erkentniß wird. Diese Erkentniß solten die Prediger der geoffenbarten Religion besitzen, damit sie, als wahre Apostel, desto geschickter wären, die übernatürliche Offenbarung, durch einen geschickten mündlichen und schriftlichen Vortrag, unter den Menschen auszubreiten und zu befördern. Wie unsinnig und lächerlich ist es nicht, wenn beyde Arten der Apostel, da sie von einem Oberherrn zu einerley Absicht gesandt und berufen sind, einander anfeinden, einander ihren Beruf streitig machen, und einander den Mund stopfen, und ein Stillschweigen auflegen wollen! Ohne Zweifel sind diejenigen, welche dieses thun, falsche Apostel, sie mögen nun entweder vorgeben, daß sie die wahre natürliche, oder die wahre übernatürliche Offenbarung predigen.

§. 1088.

Da Gott nun ganz gewiß sich allen vernünftigen Creaturen natürlich offenbart hat §. 1073. 1074. 1075. und also seine Sinnes- und Willensmeinung durch Zeichen bekantgemacht hat §. 1072. so hat er dabey, mit der allervollkommensten Aufrichtigkeit, gehandelt §. 966. Und alle Offenbarung Gottes ist ein Stück seiner Vorsehung, weil er dadurch für die Glückseligkeit der vernünftigen Creaturen sorgt, und seine Zwecke nach und nach unter denselben befördert §. 1016. Wenn also keine Vorsehung Gottes wäre, so gäbe es auch keine Offenbarung Gottes. Und eben so muß man auch, von der übernatürlichen Offenbarung Gottes, urtheilen. Wenn es eine solche Offenbarung gibt, die durch Worte, durch eine mündliche oder geschriebene Rede, geschehen ist, so ist Gott in derselben im höchsten Grade wahrhaftig §. 967. Er verhält sich in der übernatürlichen Offenbarung als ein Zeuge, indem er seine Sinnes- und Willensmeinung für wahr ausgibt, damit sie diejenigen vernünftigen Creaturen für wahr halten und glauben, denen er sich dergestalt offenbart. Nun ist Gott schlechterdings untrüglich, und weis die Wahrheit

aufs

aufs vollkommenste §. 899. Folglich besitzt er die Tüchtigkeit eines Zeugen im höchsten Grade, und da er nun zugleich der aufrichtigste und wahrhaftigste Zeuge ist, so kan man dasjenige mit der grösten Gewißheit und Zuversicht glauben, was er gesagt und offenbart hat. Jederman weis aus der Vernunftlehre, daß zu der Gewißheit des Glaubens, oder wenn man mit Vernunft und Gewißheit etwas glauben will, nichts weiter nöthig sey, als daß man von der Glaubwürdigkeit der Zeugen, von ihrer Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit, genungsam überzeugt sey. Da alle Menschen irren und betrügen können, so kan man von keinem menschlichen Zeugen unumstößlich darthun, daß er tüchtig und aufrichtig sey. Allein von Gott ist dieses unumstößlich gewiß, und also verursachen, die göttlichen Zeugnisse, eine unumstößliche und mathematische Gewißheit. Wenn also ein Gottesgelehrter eine Glaubenswahrheit erweisen will, so ist es nicht nöthig, sie aus den innerlichen Kennzeichen der Wahrheit herzuleiten. Sondern er darf nur, erstlich, beweisen, daß ein theologischer Satz in einer canonischen Stelle der heiligen Schrift enthalten sey; und zum andern, daß er ihn recht, nach den Regeln einer vernünftigen Auslegungskunst, verstanden habe. Alsdenn kan er mit Zuversicht sagen, daß er wahr sey.

§. 1089.

Ein Naturalist leugnet überhaupt, alle übernatürliche Begebenheiten in der Welt §. 464. Da nun die übernatürliche Offenbarung eine übernatürliche Begebenheit ist, so leugnet er auch diese Offenbarung, und da wird er in dieser Absicht ein Naturalist im engern Verstande genent. Derjenige ist noch kein Naturalist im engern Verstande, welcher etwa leugnet, daß dieses oder jenes Buch in der Bibel nicht canonisch sey; oder daß die Bibel nicht so von Gott eingegeben sey, wie es manche annehmen; oder daß diese oder jene christliche Lehre falsch sey, weil man seiner Meinung nach die Bibel unrecht versteht; oder daß eine

Lehre ein Geheimniß sey, ob man sie gleich dafür hält. Ja es kan iemand leugnen z. E. ein Heyde, daß die Bibel Gottes Wort sey, und er ist demohnerachtet kein Naturalist. Derjenige ist ein Naturalist im engern Verstande, welcher behauptet, daß gar keine übernatürliche Offenbarung Gottes geschehen sey, und daß also weder die Bibel, noch der Alcoran, noch irgends ein anderes Buch, die übernatürliche Offenbarung Gottes enthalte. Ich habe schon in der Cosmologie §. 464-470. das Lehrgebäude der Naturalisten hinlänglich beurtheilt, in so weit es philosophisch beurtheilt werden kan. Und wenn ein Naturalist deswegen die übernatürliche Offenbarung verwirft, weil er meint, daß alles, was in der Bibel ausser den natürlich bekanten Wahrheiten vorkomt, unvernünftig sey, und wider die gesunde Vernunft laufe: so können wir ihn in der Weltweisheit nicht widerlegen, sondern er ist ein Feind für die Gottesgelehrten. Durch einen **Freygeist** versteht man denjenigen, welcher die Religion verwirft. Verwirft er nur die übernatürliche Religion, oder diejenige Religion, welche auf der übernatürlichen Offenbarung beruhet, so ist er ein Naturalist, und alle Naturalisten sind zugleich solche Freygeister. Verwirft er aber zugleich alle natürliche Religion, so muß er die ganze natürliche Offenbarung, und die ganze natürliche Gottesgelahrheit, verwerfen. Und diese Freygeisterey ist im höchsten Grade rasend, und kan durch unsere ganze natürliche Gottesgelahrheit völlig widerlegt werden.

§. 1090.

Zum Beschluß der natürlichen Gottesgelahrheit muß ich noch eines Irrthums Erwehnung thun, welcher der menschlichen Vernunft zur grösten Schande gereicht, und man muß dem menschlichen Geschlecht Glück wünschen, daß er zu allen Zeiten sehr wenig Beyfall gefunden. Ich meine die **Atheisterey** oder Gottesleugnung, den Irrthum, vermöge dessen man leugnet, daß ein Gott sey. Wir dürfen uns bey der Widerlegung der Atheisten nicht aufhalten, denn unsere

sere ganze natürliche Gottesgelahrheit ist eine Widerlegung derselben. Wir wollen nur, zwey Anmerkungen, machen. Einmal, alle Atheisten leugnen auch nothwendig alle übernatürliche Begebenheiten: denn die sind ohne Gott nicht würklich. Allein ein Naturalist ist nicht nothwendig ein Atheist, wie ich dieses in der Cosmologie deutlich gezeigt habe. Ein Atheist muß freylich alle Religion und alle Pflichten gegen Gott leugnen, allein deswegen leuguet er nicht alle übrigen Pflichten; weil die Pflichten gegen uns selbst, gegen andere Menschen, und die Verbindlichkeiten der menschlichen Gesellschaften erwiesen werden können, ohne vorauszusetzen, daß ein Gott sey. Es kan freylich freche und dumme Atheisten geben, welche nicht nach Ueberzeugung Atheisten sind; sondern welche diesen Irrthum muthwillig erwählen, um ihr Gewissen zu ersticken, und alle Laster ohne Gewissensbisse auszuüben. Allein das sind rasende, mit denen man keinen vernünftigen Streit über eine Lehre anfangen kan. Es hat ehrbare, friedfertige und tugendhafte Atheisten gegeben, welche gute Bürger gewesen sind. Zum andern wollen wir noch, die vornehmsten Arten der Atheisten, untersuchen. Und dahin gehören 1) die practischen Atheisten, welche zwar einen Gott annehmen, allein aus ihrer Erkentniß Gottes nicht den geringsten Bewegungsgrund zu ihrem Verhalten hernehmen. Sie leben also als wenn kein Gott wäre, und verleugnen, durch ihr ganzes Verhalten, dasjenige Wesen, so sie mit ihrem Munde bekennen. Die ganze Welt ist voll solcher Atheisten, allein das ist ein Laster, und kein Irrthum. 2) Die theoretischen Atheisten leugnen Gott, und das sind diejenigen, von denen wir handeln. Und man theilt sie wieder in eine doppelte Classe ein. a) Die unwissenden Atheisten, oder die aus Unwissenheit Atheisten sind, welche keinen Gott glauben, weil sie gar keinen Begrif von demselben haben. Auf die Art wären, alle kleine Kinder, Atheisten. Und wenn man das Wort so braucht, so entsteht ein blosses Wortspiel. Es kan niemand etwas leugnen, wovon er keinen Begrif hat. Unterdessen hat

man bey der historischen Frage, ob es Völker gebe oder gegeben habe, die nichts von Gott gewust? und wovon ich oben gehandelt habe §. 822. diese Völker atheistische Völker genent. b) **Die leugnenden Atheisten**, das sind die eigentlichen Atheisten, welche eine Erkentniß von Gott haben, und ihn demohnerachtet leugnen. Und hieher gehören α) die **pantheistischen Atheisten**, welche die Welt im Ganzen betrachtet für Gott halten, wie Spinoza gethan, und wir haben dieselbe §. 850. widerlegt. β) Diejenigen, welche Gott und die Welt von einander unterscheiden, und demohnerachtet die Würklichkeit Gottes leugnen. Da nun diese Atheisten gezwungen sind, den Grund von der Würklichkeit der Welt anzugeben; so hat der eine die Lehre von dem nothwendigen Schicksal ergriffen, der andere hat zu dem blinden Ohngefehr seine Zuflucht genommen, der dritte zu dem Fortgange der Ursachen ins Unendliche, und ein ieder dieser Atheisten hat es wie ein Mensch gemacht, welcher ins Wasser fält, und aus blinder Angst nach einem Schatten oder schwachen Reisig greift, um sich zu retten. Da wir nun alle diese Irrthümer hin und wieder widerlegt haben, so haben wir in unserer Metaphysik die Stützen der Atheisterey über den Haufen geworfen. Und derjenige ist auf dem rechten Wege seiner höchsten Glückseligkeit, welcher sich, durch eine gründliche Metaphysik, nach und nach den Weg, zu einer richtigen und gründlichen Ueberzeugung von Gott und seinen höchsten Vollkommenheiten, bahnt.

E N D E.

Register
über die vier Theile der Metaphysik.

Die Zahlen weisen auf die §§.

A.

Abälard 64
Abgeschmackter Mensch 576
Abgötterey 877
Abhängliches Ding 237. ist zufällig 239
Abhänglichkeit 239
Abnutzung 263
Abrathen 718
Abscheu natürlicher 675
Absicht 267
Absolutismus der theologische 1070
Absondern. Dinge werden von einander abgesondert 71
Absonderung der Vorstellungen 520
Abstraction Ausdehnung derselben 519. Stärke der Abstraction ib. Fortsetzung ib. Regel ib.
Abstrahiren von einer Vorstellung. 506. befördert die Aufmerksamkeit 522
Abwesenheit 177
Accidenz 154. 357. 360. 863. sind in den Substanzen würklich 156. Scheinaccidenz 154
Achtung geben auf gewisse Vorstellung und ihren Gegenstand 506
Aehnlichkeit 70. 214
Aesthetik 527. empirische 542
Affecten s. Gemüthsbewegungen.

Abndung 610
All unbegreifliches 850, gefährlicher Ausdruck ib.
Allergröste 150
Allerkleinste 150
Allgegenwart Gottes 1035. allgemeine und natürliche 1038. besondere ib. übernatürliche ib. Prüfung der falschen Begriffe 1039. 1040
Allmacht 862. Beantwortung des Einwurfs ib. 861. würkt in Gott seine Accidenzien 863. Realitaten der endlichen Substanzen 864. Widerlegung des falschen Begrifs 863. 865
Allwissenheit Gottes 921
Alter 217. Folgerungswahrheiten hieraus 218
Anaxagoras 379
Anfang 228
Angenehm 655
Anrathen 718
Anthropognosie 752
Anthropologie 752. philosophische ib. mathematische ib. allgemeine ib. besondere ib.
Anthropomorphismus 873. gröberer ib. feinerer 874
Apostel 1087
Atheisten 312. 806. 807. 821. 822. verschiedene Arten derselben 1090
Atheisterey 1090
Aufmerksamkeit 506. richtet sich nach der Stellung des Körpers 512. Quelle aller Klarheit der Erkentniß ib. Regeln derselben 508. verschiedene Grade 510. Ausdehnung der Aufmerksamkeit 511. Stärke ib. Fortsetzung derselben ib.
Aufrichtigkeit 965. Gottes ist die vollkommenste 966
Augenblick 230. ein Ding ist in einem Augenblick ib.
Ausdehnung 185. Eigenschaft der Körper 379. ausgedehntes Ding 185. besitzt eine Trägheit 385
Ausdruck 277
Ausdrücke schriftliche 277. nachdrückliche 494
Auslegen 276
Auslegungskunst 276. allgemeine ib.
Ausmessen 188
Ausnahme 83. wahre ib. Grade 84. Scheinausnahme ib. finden in der besten Welt statt 437. sind die kleinesten 438. vierfacher Nutzen der Untersuchung hievon 339

Ausser sich gesetzt, man ist nicht bey sich selbst 552
Ausserordentlich 338. ist eine Chimäre 339. schlechterdings ausserordentlich ib. beziehungsweise ausserordentlich ib.

B.

Barmherzigkeit 681
Bayle 1085. 1086
Bedeutung des Zeichens 273. 448
Begebenheit 250. welche beziehungsweise durch einen Sprung geschiehet 340. schlechterdings natürliche 406. natürliche 413. übernatürliche ib. wie fern sie ausserordentlich sind 421. ob sie durch einen Sprung geschehen 422. in einem Augenblick 424. verursacht eine grosse Veränderung in der Welt 454. 455. 456. wenn sie sich ereignen 457. 459. wenn sie nicht geschehen 458. werden durch keines zufälligen Dinges Natur gewürket 416. geschiehet wider den Lauf der Natur 419. wider die Ordnung der Natur 420. Möglichkeit der übernatürlichen Begebenheiten in der besten Welt 451. 452
Begehren 661. Falle in welchen wir das Gute nicht begehren 664. etwas gerne begehren 704. ungern begehren ib.
Begehrungsvermögen 663. Gesetz davon 663. Grade und Vollkommenheiten 666. Ob es den Gegenständen proportionirte Begierden und Verabscheuungen würke 670. untere sinliche 673. obere vernünftige 686. Streit des untern und obern Begehrungsvermögens 69. Uebereinstimmung, Einheit des untern und obern Begehrungsvermögens 690. 691
Begierden 661. Gegenstand derselben 672. würkende Begierden 668. unwürkende ib. entschliessende ib. die nicht entschliessend sind ib. sinliche 673. vernünftige 686. blos vernünftige 689. vermischte vernünftige ib. vorhergehende vernünftige 692. nachfolgende vernünftige ib. Gottes sind wahre Handlungen 933. erstrecken sich auf alles Gute 934
Begriffe von Gott, wodurch sie falsch werden 851
Begreiflich 628. an und vor sich betrachtet begreiflich ib. beziehungsweise begreiflich ib.
Behalten, wir suchen eine Sache zu behalten 58.

Belieben 703
Belohnung natürliche, 954. 956. willkürliche ib. übernatürliche ib. verneinende 960. bejahende ib. ob es willkürliche gebe 961
Bequem 655
Berathschlagungen 693
Berühren 177
Berührung 177. Eigenschaft der Substanzen 380
Beschaffenheit zufällige 54. 68. 110. 129. eines Dinges 69 gleichsam zufällige Beschaffenheiten 852
Besinnen sich auf etwas 582. Regel ib.
Besorgniß 682
Beste 99
Bestimmen 46. bestimt seyn ib.
Bestimmung der Dinge in der Welt 1043
Bestimmungen, die einer Sache schlechtweg zukommen 49. die ihr beziehungsweise zukommen ib. innerliche ib. Gottes 852. äusserliche ib. eigenthümliche, gemeinschaftliche ib. allgemeiner Zusammenhang derselben 57. 58. zufällige sind veränderlich 129. eine demselben Grunde gemässe Bestimmung 78
Bestimmungsgrund der Vollkommenheit 94
Bestimmungsgründe 47
Bestürzung 682
Beschwerlich 655
Betrachten eine Sache für sich 29
Betrübniß 677
Betrunken, der Mensch wird betrunken 53
Beurtheilen etwas 617
Beurtheilungen wahre 620. falsche ib.
Beurtheilungsvermögen 620. voreiliges ib. durchdringendes ib. Regel ib. Grade dieses Vermögens 618. sinliches 619. vernünftiges ib. reifes ib. practische Beurtheilungskraft 620. theoretische ib.
Bewegung 223. 338. Regeln der Bewegung 402. willkürliche Bewegungen des Körpers 727. freye ib.
Bewegungsgründe 267. vollständige 669. unvollständige ib. sinliche ib. 674 dunkle ib. 674. verworrene ib. vernünftige 687. Beantwortung der Einwürfe ib.

Bewe-

Bewegungsgründe von beyden Seiten zählen 693
= = = von beyden Seiten zusammen rechnen 693
Bewegungskraft 224. Eigenschaft der Substanzen 399
der Körper 387. 388
Bewegungsursachen 267
Bewegungsvermögen 746
Bezeichnen 276
Bezeichnete Sachen 273
Bezeichnungskunst 273
Bezeichnungsvermögen 621. Irrthümer hiebey 624. Regel dieses Vermögens 622. vernünftiges ib. sinliches ib. Grade und Vollkommenheiten dieses Vermögens 625
Beziehungen 49
Bild einer Sache 871. was von den Bildern in der Kirche zu halten 871
Bilder, materielle 531
Billigkeit 964
Böse 100. bestehet in einer Verneinung 157. Zulassung des Bösen in der Welt 1045
Brav sich verhalten 725
Breit 221
Breite 221

C.

Cabbalistische Lehrer 978
Cartesius 481. 629. 803. 826
Characteristik 276. erfindende ib. mantische ib.
Chimäre 588. Ursprung der Irthümer 589. 590
Chaos, Ungereimtheit desselben 303
Cicero 212. 326. 992
Cohätiren 384
Copie 272
Cosmologie, Annehmlichkeit derselben 281. allgemeine, metaphysische 282. betrachtet die Welt überhaupt 283. empirische 284. vernünftige ib. Nutzen in der Psychologie 285. in der natürlichen und geoffenbarten Gottesgelahrheit 286. in der Naturlehre 287. in der Sittenlehre 288. ist eine metaphysische Wissenschaft 290
Creatianer 778. 779. 780
Creatur 979
Critik im weitern Verstande 619. im weitesten Verstande ib.

D.

Dankbarkeit 681
Dauer 229. immerwährende Dauer 231
Dauerhaftes Ding 230
Deismus 889
Democritus 394
Deutlichkeit, ausgebreitete 630. die der Stärke nach groß ist ib.
Dialect 270
Dichten 587.
Dichtungsvermögen 587. Regel nach welcher es würkt 588 Grade 591. in wie vielerley Fällen es irren könne? 589 sinliches 588. vernünftiges ib. fruchtbares, erfindungsreiches 591. ausschweifendes ib. wohlgeordnetes ib.
Ding 65. 108. 130. Nutzen von dieser Abhandlung 146 hat sein Wesen und wesentliche Stücke 66. Eigenschaften 67. heist Eins 72. ein einziges Ding 77. 145. zufälliges 117. nothwendiges 117. 118. wird verändert 122 dreyfache Gattung eines Dinges ib. gänzlich, durchgängig bestimtes 140. einzelnes 141. 213. würklich und bestimt 145. kan nicht vor sich selbst bestehen 154. es entstehet 175. 176. aus Nichts ib. aus Etwas ib. vergehet ib. kein Ding kan zweymal würklich seyn 213. ein Ding hanget von andern ab 237. allgemeines 141 142. höheres ib. 970. niedriges ib. stetiges Ding 219
Dinge werden von einander abgesondert, getrennet 71. sind unzertrenlich beysammen ib. werden mit einander vereiniget 72. einander entgegengesetzt 79. zusammengeordnete 85. zusammenstimmende 94. alle Dinge haben Realitäten 131. Arten der Dinge 143. Gattungen der Dinge ib. allgemeine sind nicht würklich 145. weite, weitläuftige Dinge 215. die dichte bey einander sind 219. die von einander entfernt sind ib. alle Dinge sind mit einander verknüpft 214. ein vor sich bestehendes wird verwechselt mit dem Selbstständigen 850
Dienst Gottes 1013. Gott dienen 1011
Dippel 959
Drohungen 718
Dunkelheit der Erkentniß 513
Durchdenken 513

Durchdringlich 364
Dynamic 160. philosophische ib. mathematische ib.

E.

Ebenbild 872. das gröste ist die beste Welt 872
Egoist Widerlegung 431. 821
Ehre 1010. Gottes 1010. die Ehre Gottes wird verherrlichet 1011
Ehrliebe 681
Eigenschaften der Sache 54. 67. nothwendig 110. unveränderlich 127
Einbildung 555. wahre 566. falsche ib. Vergleichung derselben mit den Empfindungen 559. 560. Unterschied von Empfindungen 562
Einbildungen werden erleichtert 563. verhindert 564
Einbildungskraft 555. gehört zum untern Erkentnißvermögen 565. Gegenstand derselben 556. 579. Grade und Vollkommenheiten 561. wohlgeordnete 566. ungezäumte ib. Regel der Einbildungskraft 558. gar zu erhitzte 566. gemäßigte ib.
Einfach 178
Einfälle artige 574
Einfältig im bösen Verstande 634
Einfluß 166. Eigenschaft der Substanzen 380. reeller 167. idealischer ib.
Eingeschrenkt 190
Eigenthumsrecht das völlige 1059. Gott ist das allervollkommenste 1062. erstrecket sich über alle Creaturen 1061
Einheit 72. 73. 75. unbedingte, metaphysische 72. ist unveränderlich 127. bedingte ib. Nothwendigkeit derselben 112. der Welt 328. doppelte Einheit derselben 329. Gottes 840
Eins 72
Eitelkeiten 48
Elemente der Körper 390. 391
Elend 768
Empfänglichkeit 170
Empfinden 528
Empfindungen 528. innerliche 537. äusserliche ib. Gesetz hievon 537. Grund der verschiednen Grade 534. 535.

sind unsere stärkste Vorstellungen 538. Mittel, dieselbe zu schwächen 539. 550. zu befördern 540. Verminderung und Unterdruckung 541. sind sinliche Vorstellungen 542. wahre und richtige 543. 544. 545. ob wir uns auf dieselben verlassen können 549. Vergleichung mit der Einbildung 559. 560. Unterscheid von Einbildungen 662
Empfindungscreis 532
Empfindungspunct 532
Ende 228
Endlich 191. 195. ist zufällig 193. veränderlich 196. gut und böse 197. 199. in ihm ist ein zufälliges Uebel und Gute möglich 198. eine zufallige Vollkommenheit und Unvollkommenheit 198. hanget von andern ausser sich ab 239
Endzweck 270
Entfernung 219
Entschliessung, ein Mensch von kurzen Entschliessungen 724
Entzückung 552. ein Mensch wird entzückt ib.
Epicurs Meinung vom Ursprung der Welt 326. von den Körperchen 394
Erbarmung Gottes 949
Erbauung 802
Erdichten 587
Erdichtung 65
Erdichtungen 588. aus der Unrichtigkeit derselben entstehen Irrthümer 590
Erfahrung 542
Erforschlichkeit eines Dinges 890
Erforschung einer Sache 890
Erfüllung des ganzen 148
Ergötzen, es ergötzt uns 655
Erhalter 1022
Erhaltung einer Sache 1022. 1023. verschiedene Arten derselben 1024. Gegenstand der göttlichen Erhaltung dieser Welt 1025. 1026
Erinnern sich einer Sache 578
Erinnerung, göttliche 908
Erinnerungszeichen 275
Erkennen etwas voraus 609. wir erkennen eine Sache wieder 578

Erkentniß, wahre 489. Grade 492. 496. 501. Weitläuftigkeit der Erkentniß 490. gross', edle, wichtige 491. armselige 490. kleine, geringschätzige 491. irrige, falsche 489. Dunkelheit der Erkentniß 488. genaue 492. grobe ib. Stärke einer Erkentniß 403 starke Erkentniß ib. schwache ib. klare 498. Regeln der verschiedenen Grade dieser Erkentniß 501. 505. dunkele Erkentniß 488. 498. 502
Erkentniß Gottes ist nicht sinlich 893. sondern anschauend 894. ob sie symbolisch seyn könne 894. ob sie eine Erkentniß a priore oder a posteriore sey 895. Umfang derselben 897. Grösse 898. Richtigkeit 899. zuverlässigste 902. allerlebendigste ib. Gegenstand derselben ist Gott selbst 903. alle mögliche Dinge und ihre Bestimmungen 904. alle Wesen der endlichen Dinge 905. diese würkliche Welt 906. sehende Erkentniß Gottes 908
Erkentnißvermögen 497. untere 524. obere 626. vernunftähnliche Erkentnißvermögen 636. sinliche ib. würkt eine dreyfache Vorstellung in unser Seele 525. beweist sich bey aller unserer Erkentniß geschäftig 426. 427. Lebhaftigkeit der Erkentniß, lebhafte Verständlichkeit der Erkentniß 503. Glanz der Erkentniß ib. Trockenheit der Erkentniß 503. eine Erkentniß ist der Stärke nach klarer ib. Gewißheit der Erkentniß 504. 505. ungewisse ib. anschauende 623. symbolische ib. rührende 667. vollständig rührende 669. unvollständig rührende ib. vollständig rührende Kraft derselben ib. unvollständig rührende Kraft ib. Erkentniß, die nicht rühret ib. speculativische ib. lebendige 669. Leben der Erkentniß ib. vernünftiges Leben der Erkentniß 687. rührende Kraft derselben ib. todte ib. todte Kraft der Erkentniß 669. vernünftig rührende Erkentniß 687
Erkentnißquelle 336. unachte und schädliche der theologischen Erkentniß 799
Erpressung 719
Erscheinungen 528
Erstes Ding 228
Erwählen 693
Erwartung ähnlicher Fälle 610
Etwas 21. 23

Ewigkeit 231. 232. Gottes 857. ob ein endlich Ding eine solche Ewigkeit habe 859

F.

Fähigkeit 170. Grade 171. unbedingte ib. bedingte ib.
Fatum s. Schicksal
Fatalist 308. 415. 695. 696. 710. 821. allgemeine 308. besondere, particulaire, ib. theologische 309. 941. cosmologische ib. Stoische ib. Astrologische ib.
Fehler des Erschleichens 544
Fertigkeit 171. erleichtert die Handlungen 172
Fertigkeiten theoretische 575. übernatürliche ib. die erlangten ib. angeborne ib. sitliche 713
Figur 215
Fläche 222. mathematische ib.
Fleisch 673
Flüchtiges Ding 230
Folgen 122
Folge des Grundes 28, 246-249. verknüpfte, mit einander verbunden ib. 39. alles hat seine Folgen 36. Nutzen hievon 36. einander zugeordnete Folgen 38. einander untergeordnete ib. die unmittelbare nächste 40. 41. 42. mittelbare entfernte ib. ähnliche haben ähnliche Gründe 204-206. in der Welt 317
Fortgang der Ursachen in der Welt ins unendliche 312. der krumlinichte circullinichte unendliche Fortgang der Ursachen 313 der geradlinichte unendliche Fortgang der Ursachen in der Welt ib. Ungereimtheit derselben 314. 315. 316
Form einer Sache 51
Formale einer Beaebenheit 960
Fortpflanzung der menschlichen Seele 781. 782. 783
Freude 677. boshafte 681
Freygeist 1089
Frölichkeit 680
Frohseyn 680
Frey von der unbedingten Nöthigung 696. von aller schlechterdings so genanten Nöthigung 699. von der innerlichen natürlichen Nöthigung 702

Frey-

Freyheit 708. dahin gehörige Stücke 709. reine 708. vermischte ib. Hebung der Einwürfe 710. 711. Grade der Freyheit 716. Gottes ist die allerhöchste 941
Fruchtbarkeit 27
Furcht 682

G.

Ganzes 147. ist mit allen seinen Theilen zusammengenommen einerley 149
Gattungen der Dinge 143. allerniedrigste ib. einander untergeordnete ib. höchste ib. Unterschied der Gattungen 144
Gebrauch einer Sache 263. 264. des Verstandes 633. wahrer 263. Scheingebrauch, daraus fliessende Wahrheiten 264
Gedächtniß 578. Regel, nach welcher es würkt 579. Grade und Vollkommenheiten desselben 583. sinliches ib. vernünftiges ib. wir prägen es unserm Gedächtniß ein 580. wir rufen die Sache wieder in unser Gedächtniß 582. Gedächtniß vermittelst des Orts ib. ausgedehntes, grosses 583. Festigkeit des Gedächtnisses ib. Stärke ib. Munterkeit ib. Hurtigkeit ib. Fähigkeit ib. gutes und glückliches 584. trügliches ib. treues ib. Gedächtnißfehler ib. Quelle vieler Irthümer 585. Gedächtnißkunst 586
Gedanken 498. 482. wir zerstreuen unsere Gedanken 521. wir samlen unsere Gedanken ib. feine Gedanken 573
Gefühl 533
Gegenstand 280
Gegentheil einer Sache 103
Gegenwart 177
Gegenwärtige Dinge 228. es ist dem Körper aufs innigste gegenwärtig 1036
Geheimniß 423
Geheimnisse, theologische 1085. doppelte Art derselben ib.
Gehör 533
Geist 373. guter Geist eines Menschen 755. böser Geist ib. höherer 790. niedriger ib.
Geister haben eine Vorstellungskraft 377. sind endliche Dinge ib. einander ähnlich und unähnlich ib. einer unter ihnen ist der vollkommenste ib. sie sind unter den Substanzen die vollkommensten ib. Harmonie derselben 450. ha-

ben einen Körper 789. Eintheilung derselben in Absicht ihres Körpers 791. haben ein Erkentnißvermögen 792. Begehrungsvermögen 793. glückselig oder unglückselig 794 unsterblich 795. tragen das Ebenbild Gottes 872
Geisterwelt 375. wird von Gott monarchisch regieret 1063. 1064
Gelegenheit 251. die erwartet werden muß ib. die man sich selbst machen kan ib.
Gemeinschaft aller Substanzen der besten Welt 442. der Seele mit dem Körper 726. 727
Gemüth, Zerstreuung des Gemüths 721. Samlung ib. Beförderungsmittel der Aufmerksamkeit 522 523. ganz gleichgültiges 949. eines Theils gleichgültiges ib.
Gemüthsart 721. edle ib. niederträchtige ib. träge 723. würksame ib. freudige ib. niedergeschlagene ib. biegsame 724. unbiegsame ib. bedachtsame ib. unbedachtsame ib. eine mehrentheils unbeschlossene ib. veränderliche 725. beständige ib. halsstarrige ib. heftige ib. matte ib.
Gemüthsbewegungen 666. sinliche 676. vernünftige 688
Gemüthsfähigkeit 643
Gemüthsgestalt 643
Genie 643. grosses 645
Genius eines Menschen 755
Gerechtigkeit 950. 958. 959. Grade 951. belohnende 955. rächende Gerechtigkeit Gottes 959
Geruch 533
Geschmack 533. im weitern Verstande 619. verdorbener 620. feiner ib.
Gesetze, sittliche 713
Gesetzgeber 1062. derjenige gibt ein Gesetz ib. Gesetzgebergewalt Gottes 1063
Gesicht 533
Gesichtspunct der Seele 488
Gewalt, höchste, eines Oberherrn 1064
Gewißheit der Sache 93. Grade ib. der Welt im ganzen 341. 342. in ihren Theilen 343. 345. ist ihre hypothetische Nothwendigkeit 346. der Erkentniß 504. allerhöchste in Gott 844

Gewöhnliche Dinge 338
Gewohnheit 646
Gewogenheit Gottes, allgemeine 949
Glauben, menschlicher 798. göttlicher ib. theologischer 1083
Glaubenswahrheiten 1083. widersprechen nicht der gesunden Vernunft 1084. 1085
Gleichförmiges ausgedehntes Ding 379. ungleichförmiges ausgedehntes ib.
Gleichgewicht des Vergnügens 653. Zustand des Gleichgewichts ib. Zustand des Gleichgewichts in Absicht auf dieselbe Sache 658. vollkommen Gleichgewicht 671
Gleichgültig 647. eine Sache ist uns gleichgültig 648. sie ist uns nur zum Theil, beziehungsweise gleichgültig ib. ein ganz gleichgültiges Gemüth 649. das Gemüth ist eines Theils gleichgültig ib. gleichgültige Dinge 650. schlechterdings gleichgültige ib. beziehungsweise gleichgültige ib.
Gleichheit 70. 214
Gleichnißweise von Gott reden 851
Glück 961
Glückseligkeit 769. menschliche ib. 796. Grade 770. 1014. veränderlich 774. Gottes 968. ist die vollkommenste 969
Gnade 681. Gottes gegen alle Geschöpfe 949
Gnostische Lehrer 978
Gott ist eine Substanz 812. ob von ihm eine Erklärung zu geben 813. 831. 889. eine unendliche 815. 817. der vollkommenste 816. 817. ob in ihm eine Vielheit sey 815. in ihm sind keine Verneinungen 818. 839. Würklichkeit a priore 823-826. 833. 834. 835. Beurtheilung einiger Beweise 819. 821. 822. Wesen Gottes 828-832. Heiligkeit 837 sq. Einheit 840. 841. Wahrheit 842. Gott der Ordnung 843. Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit 845. kan nicht entstehen noch vergehen 848. eine Substanz die ausser der Welt würklich 849. Unendlichkeit 853. Ewigkeit 857. Allmacht 860. Einfache Beschaffenheit desselben 867. ob Gott einen Körper habe 868. eine Grösse 870. ob er in einem Raume sey 869. ob und wie fern er abgebildet werden könne? 871. es ist nur ein einziger möglich und würklich 876. Selbstständigkeit 880. Natur Gottes 882. Leben 884. Unsterblichkeit 885.

Unermeßlichkeit Gottes 886. ob Gott sich selbst ausmessen könne 888. Unerforschlichkeit 889. Untrüglichkeit ib. Geist 891. Verstand 893. Erkenntniß Gottes ib. ob er der gröste Weltweise zu nennen 896. Weisheit 912. Allwissenheit 921. Wille 922. Freyheit des göttlichen Willens 939. moralische Heiligkeit 943. Gütigkeit 946. ist der gröste Wohlthäter 948. 958. Gerechtigkeit 950. Langmüthig 962. Wahrhaftigkeit 963. 1088 Schöpfer 972. nicht der Urheber der Sünde 985. 1033. 1048. Vorsehung 1016. Erhalter 1022. ist allen Körpern aufs innigste gegenwärtig 1037. ist dieser Welt im höchsten Grade gegenwärtig ib. Oberherrschaft Gottes 1059. Rathschlüsse Gottes über diese Welt 1065

Gottesgelahrheit, natürliche 797. geoffenbarte gelehrte 804 gemeine ib. Unterschied der natürlichen und geoffenbarten 798. Natur und Beschaffenheit derselben 802. angeborne natürliche 803. erlangte natürliche 804. gelehrte natürliche ib. gemeine ib. natürliche experimental Gottesgelahrheit 805. vernünftig natürliche ib. bürgerliche und fabelhafte ib. Nutzbarkeit derselben in der practischen Weltweisheit 806. 807. in der Teleologie 808 in der geoffenbarten Gottesgelahrheit 809. ist ein Theil der Metaphysik 810

Gottesgelehrter 811

Gottesverleugnung 1090

Grad 189

Grauen 682

Gröfse 69. 76. 151. körperliche 186. 389. welche gemessen wird 188. der Welt 354. Beschaffenheit dieser Gröfse 355. Folgen hieraus 356. Gottes, Beantwortung der Einwürfe 870

Gröfser 150

Grund 27. Folgen des Grundes 28. fruchtbarer ib. wichtiger ib. unfruchtbarer ib. zureichender 34. Satz des zureichenden Grundes ib. Hebung der Einwürfe 35. Nutzen 41-44. unzureichender Grund ib. der mittelbare, entfernte, weitere 40. der erste ib. Zwischengründe 40

Gründe, einander zugeordnete 38. einander untergeordnete ib. einerley Gründe, einerley Folgen 204. 255. 266

Grund der Seelen 485

Gunst 681

Gut 99. wenn es nicht begehret wird 664. wesentlich, metaphysisch gut 99. 139. alles Gute ist eine Realität 139. das höchste metaphysische Gut ib. das höchste zufällige ib. moralisch Gut im engern Verstande 767. ob ein Ding gut und böse zugleich sey 771. Bestätigung im Guten 1046
Güte einer Sache 99. Gottes moralische 943
Güter unsere 657. eingenthümliche ib. innerliche, äusserliche ib. fremde ib. vierfache Eintheilung der Güter unsrer Seele 766. physische 768
Gütigkeit 946. Grade derselben 947. Gottes 948

H.

Handeln 164
Handlung 164. Erleichterung der Handlung 172. 691. einfache 165. zusammengesetzte ib. Zufälligkeit derselben 695. selbstthätige 697. ist frey in Absicht auf dasselbe Ding 700. Diejenige Handlungen stehen nicht in der Gewalt desselben Dinges 700. sie stehen in der Gewalt des Dinges ib. blos natürliche ib. freye 709. 717. zweyfache Arten derselben 709. die mit Willen geschehen 712. die ohne Willen geschehen ib. freywillige ib.
Handlungen des Willens, die nicht frey sind 712. willkürliche 703. die man aus Unwissenheit oder Irrthums willen vornimt 706. sittliche 713 unmittelbar freye 719. mittelbar freye ib. freye Handlungen Gottes 933. 938. 939. 971. Schwierigkeit hiebey 942. Rechtmäßigkeit derselben 943. moralische Nothwendigkeit derselben 945
Hang 721
Häßlichkeit 659
Harm 682
Harmonie 56. die gröste in der besten Welt 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448
Haß 683. göttlicher Haß des Bösen 934. 960. Gegenstände 936
Heilig 838
Heiligkeit Gottes 838. 839. moralische 944
Herrschaft der Seele über sich selbst 720
Herz s. Gemüthsart
Herzenskündiger 906
Herzenslenkende Kraft Gottes 1032

Heydenthum 877
Hieroglyphen 27
Hinderniß 174
Hoch 221
Höhe 221
Hofnung 680
Hülfe 245

J.

Idealist 374. 562. 821
Inducianer 777. 778. 782
Irrthum 489. atheistischer 850. epicurischer 1019

K.

Kind 634
Klarheit 501
Klein 150
Kleiner 151
Kleinmüthigkeit 683
Klugheit 912
Knechtisch 720
Knechtschaft moralische im weitern Verstande 720
Kopf 643. kan verändert werden 646. munterer 644. langsamer ib. aufgemunterter ib. durch Verschiedenheit der Köpfe entstehen die verschiedene Beschäftigungen 645. höherer 645. dummer 576. stumpfer ib. allgemeine Köpfe 645
Körper mathematische 222. physische 326. Inbegrif vieler Substanzen ib. 357. Eigenschaften der Körper 379-387. Theilbarkeit derselben 392. Würklichkeit des Körpers 481. unser Körper 488. Natur und Wesen der Körper 389. 398. Harmonie derselben 449. Würkung des Körpers in die Seele 728
Körperchen 394. 395
Körperliches Ding 403
Körperwelt 403
Kraft im weitern Verstande 158. im engern Verstande 158. Grade 160. 163. ist eine Kraft 159 369. lebendige 173. todte ib. erleuternde Kraft 503. zergliedernde ib. beweisende ib. 504. über-

überzeugende 504. überredende ib. rührende, bewegende 669. vollständig rührende, unvollständig rührende ib.
Gottes, dreyfache Eigenschaften derselben 861
Kühnheit 680
Kunstrichter im weitern Verstande 619

L.

Lage 219
Langmuth 962
Lang 221
Länge 221
Lauf 410. es erfolgt nach dem Laufe der Natur in der menschlichen Seele 748. die Begebenheit geschiehet nach dem Laufe der Natur 412
Leben 396. Gottes 884
Lebhaftigkeit der Erkentniß 503
Lehre von den Leidenschaften 676. psychologische Lehre von den Leidenschaften ib. ästhetische ib. practische ib.
Leib unsrer Seele 484
Leibnitz 35. 207. 642. 950
Leicht 174
Leiden 164. zusammengesetzte Leiden 165. einfache ib. reelle ib. idealische 167
Leidenschaften angenehme 677. sanfte ib. beschwerliche ib. unangenehme ib. vermischte ib. doppelte Erfahrung von den Leidenschaften 678. Grade derselben 679. Anmerkung hierüber 685. Ob Gott Leidenschaften zukommen 926
Lenkung göttliche aller Dinge 1043
Letztes Ding
Liebe 681. göttliche Liebe des Guten 934. 960. Gegenstände 836. Gottes zu den Geschöpfen 949. eifrige ib.
Linie 681. mathematische ib.
Lohn 953. natürlicher 954. willkürlicher ib.

M.

Macht 862. die höchste eines Oberherrn 1064
Mächtig seyn seiner selbst 552
Majestät 1064

Malebranche 359
Mängel 79
Mangel welcher dem Schein nach nur eine Ausnahme ist 83
Manichäismus 1058. Widerlegung dieses Irrthums ib.
Mantic 276
Maschine 402
Maßstab 188
Materiale einer Begebenheit, entferntes 960. nächstes ib.
Materialismus theologischer 361. 875. psychologischer 361. ist kein gefährlicher Irrthum 750. cosmologischer 361.
Materialist 361. allgemeiner ib. cosmologischer ib.
Materialisten theologische sind die meisten Menschen 875
Materie 225. ob sie unendlich theilbar sey 393. erste 390. aus welcher das Ding bestehet oder entstehet 280. in welcher die Bestimmung befindlich ist 280
Materielles Ding 225
Materielle Welt 403
Maximen 25
Mechanismus 402
Mensch 734. kan philosophisch und mathematisch betrachtet werden 752
Merkmale, mittelbare 499. unmittelbare ib. zureichende ib. unzureichende ib. wichtige ib. unerhebliche ib. fruchtbare ib. unfruchtbare ib. schlechterdings nothwendige und unveränderliche 500. zufällige und veränderliche ib. eigenthümliche ib. welche die Sache mit andern Dingen gemein hat ib. bejahende ib. verneinende ib.
Messen 108
Metaphysic gewähret die ersten Gründe der Wissenschaften 1. 2. Erklärung 3. ist eine Wissenschaft 4. Vortreflichkeit und Nutzbarkeit derselben 5. Grade der Vollkommenheit derselben 6. künstliche 7. natürliche ib. Verhältniß der künstlichen gegen die natürliche 8. Nutzen der künstlichen 9. wird lächerlich und verächtlich gemacht 10. Hebung der Vorwürfe 11–16. Theile derselben ib.
Mißbrauch, wahrer 263. Scheinmißbrauch ib.
Mißfallen, eine Sache mißfält uns 647
Mißvergnügen 651. Grade 655. 656. wahres ib. Scheinmißvergnügen ib. einfaches 652. zusammengesetztes ib. sinnliches

sinliches ib. Mißvergnügen der Sinne ib. vernünftige Mißvergnügen ib. Uebergewicht des Mißvergnügens 653. blosses Mißvergnügen 658. süsses ib. beständiges, dauerhaftes 660. veränderliches, vergängliches ib.
Mißvergnügen Gottes 922. weiter Umfang desselben 923. das allereedelste und proportionirteste 924. allerrichtigste 925. allerdeutlichste und vernünftigste 926. von der grössen Gewißheit 927. lebendig 928. unveränderlich 929. Gegenstand desselben 930
Mitleiden 683. göttliches 949
Mittel 268. 279. Hauptmittel 269. Nebenmittel ib.
Mitwürkung Gottes 1027. doppelte Art derselben 1028. Gegenstand derselben 1029. natürliche, physische 1030. allgemeine ib. moralische 1031. besondere 1032. allerbesonderste 1034
Möglich, eine mögliche Sache 23. an sich möglich, schlechterdings innerlich auf eine unbedingte Art möglich 29. auf eine bedingte Art, äusserlich unter einer Bedingung möglich ib. alles mögliche hat sein Wesen 58 wesentliche Stücke 59. mögliche Dinge sind einander ähnlich 201. verbunden 214. gleich ib. einerley ib. was in der Welt möglich 343. was unmöglich ib. einem Dinge ist das natürlicher Weise möglich 408. schlechterdings natürlich möglich ib. moralisch möglich in weiter Bedeutung 714. in enger Bedeutung ib.
Möglichkeit, unbedingte 29. 108. bedingte 29. Gottes 824. 825
Monarch 1064. ein despotischer ib. ein eingeschrenkter ib.
Moralisch im weitern Verstande 713. im engern Verstande 767
Mundart einer Sprache 278
Mündig 634
Muster 272. das erste ib.
Muth 680

N.

Nachahmen einem Dinge 272
Nachahmung 272
Nachbild 272
Nachdenken einer Sache 513
Nachtwandeler 596

Name, eigenthümlicher 494
Natur eines Dinges 396. Gottes 882. Folgerungswahrheiten 883. der menschlichen Seele 747. der Natur zuwider 407. gemäß ib. ganze Natur 399. ist endlich und zufällig 400. Regeln der Natur 401. Unterschied der Natur Gottes und der endlichen Dinge 883
Naturalismus im weitern Verstande 464. im engern Verstande 464. 1089
Naturalist 464. 883. verschiedene Classen derselben 465 469
Naturgaben 576
Naturlehre im weitern Verstande 398. im engern Verstande ib.
Natürlich 210. 749. der menschlichen Seele natürlich 748
Naturrecht im weitesten Verstande 411
Naturreich 403
Neid 683
Neugierigkeit 675. historische ib. philosophische ib. mathematische ib.
Nichts 21. 24
Nicht wollen 686
Nöthigung 696. unbedingte ib. Unmöglichkeit derselben ib. frey von der unbedingten Nöthigung ib. schlechterdings so genante äusserliche 699. die innerliche 701. die schlechterdings so genante innerliche ib. frey von der schlechterdings so genanten innerlichen ib. innerliche natürliche 702
Nothwendig 103. Folgerungswahrheiten 107. unveränderlich 120. keiner Vermehrung und Verminderung fähig 152. unendlich 193. Eigenschaften desselben 118. 119. Beschaffenheit eines nothwendigen Dinges 117 fg. schlechterdings innerlich an sich nothwendig 104. äusserlich auf bedingte Art ib. natürlicher Weise 409. es wird etwas nothwendig gemacht 696. moralisch nothwendig in enger Bedeutung 715. moralisch nothwendig in weiterer Bedeutung ib.
Nothwendigkeit 103. innerliche, unbedingte 104. Folgen hieraus 107. äusserliche, bedingte ib. hypothetische Nothwendigkeit der Welt 347. Beantwortung der Schwierigkeiten ib. Gottes 845. Folgen 846. Schwierigkeit hiebey 851. 852
Nutzen 259. eine Sache hat den Nutzen ib.
Nützlich 259. Folgen 252. 264. 265
Nützlichkeit 259. Grade 261

O.

Oberherrschaft, höchste 1050. 1061. 1062
Offenbarung im weitern Verstande 1072. natürliche 1073. Mittel deren sich Gott bey derselben bedienet 1074. was auf Seiten der Menschen dazu erfordert werde 1076
= = = im engern Verstande, übernatürliche 1077. verschiedene Art, wie sie geschehen könne 1078. Möglichkeit derselben 1079. Nothwendigkeit und Gewißheit ib. im engsten Verstande 1080. Kennzeichen der ächten und falschen 1081. widerspricht nicht der gesunden Vernunft 1082. 1088. ob die übernatürliche Dinge enthalte, die unvernünftig sind 1085. Verhaltniß der natürlichen gegen die übernatürliche 1087
Ohngefähr blindes 325. Widerlegung ib.
Ohnmacht, der Mensch fält in Ohnmacht 554. er liegt in Ohnmacht ib.
Ontologie 18. 19. Nutzen derselben 20
Ordinäre 338
Ordentlich 338
Ordnung 85. geschiehet nach Regeln 86. ist in einem ieglichen möglichen Dinge 87. Grade ib. einfache ib. zusammengesetzte ib. wenn sie nothwendig oder zufällig ist 113. zufällige ist veränderlich ib. allgemeine der Welt 335. doppelte Ordnung der Welt 336. gemeinschaftliche Regeln derselben 337. Ordnung der Natur 411. eine Begebenheit erfolgt nach der Ordnung der Natur 412. allergröste in der besten Welt 435. in Gott 843
Original 272
Originaltheologie 903
Ort 216. hieraus fliessende Wahrheiten 218. Ort und Zeit verändern die Sachen nicht 253

P.

Pantheisten 850
Partheylichkeit 963
Person 373. moralische 738
Phantast 597
Plato 313
Prädestinatianer 1071
Präexistentianer 776. 778. 782. 783

Principium einer Sache 235. äusserliches ib. innerliches ib. hieraus fliessende Regeln 246-249
Prophetische Gabe 614
Prophezeyungen 614
Pythagoras 841. 875
Psychologie 471. 472. Wissenschaft 473. Beantwortung der Einwürfe ib. empirische 474. vernünftige ib. 732. 735. Nützlichkeit derselben in der Gottesgelahrheit 475. in der practischen Weltweisheit 476. in den schönen Künsten und Wissenschaften 477. in der Vernunftlehre 478. Quelle vieler Wissenschaften 479

Q.

Quelle der Möglichkeit 336
Quintilian 343

R.

Rachsucht 683
Raserey 684
Rathschlüsse 692. Gottes 850. über diese Welt 937. sind frey 1065. unveränderlich ib. unwiderstehlich 1066. allgemein 1067. ob es besondere Rathschlüsse Gottes gebe? 1068. ob es unbedingte gebe? 1069. unbedingte 1070. ein bedingter ib.
Raum 184. ein Ding ist ein Raum 185. erfüllt einen Raum ib. Ursache und Grund davon 365
Realität 48. offenbare Realitäten 49. versteckte, verborgene ib. führt Vollkommenheit mit sich 138. alle Realitäten sind was gutes 139. Gott ist die allervollkommenste 817
Recht 411. 1059
Rede 277
Rechtmäßigkeit 943
Reelles Ding 132
Reelleste Ding 132
Reflectiren 513. Grade 514
Regel 80. Grade derselben 81. 84. wahre ib. 83. falsche ib. starke 82. schwache ib. eine höhere ib. eine niedrige ib. der Vollkommenheit 96. gemeinschaftliche der Welt 338. eine einzige allerhöchste in der besten Welt ib.

Regel des besten in der Welt 451. 453. des besten in der Natur ib. 452. 453. der Natur 401. der Bewegung ib.
Regeln der Ordnung der Natur 411. des Besten 843
Regierung, göttliche, der Welt 1041. ist die gröste und allervollkommenste 1042. 1044
Reich der Macht 318. der Weisheit ib. der Gnaden 375. Uebereinstimmung desselben mit dem Naturreiche 765. der Natur 403. Harmonie mit dem Naturreiche 450. des Lichts 495. der Finsterniß ib.
Reitzungen 718
Religion 1011. Grade 1012. Verehrer derselben 1013
Reue 682
Ruhe 223. 1010. Gottes ib.

S.

Sache, mögliche 23. verknüpfte, unverknüpfte 28. vor sich selbst betrachtete 29. hat einen Grund und Folge 37. läst sich bestimmen 47. einerley 49. von einander verschiedene ib. man unterscheidet Sachen von einander ib. blos mögliche 59. zufällige sind veränderlich 128. zwey mit einander verbundene Sachen sind mit einer dritten verbunden 39
Samlung des Gemüths 521
Sanfte, eine Sache thut uns sanfte 655
Satz des Widerspruchs 21. 22. Folgen hieraus 24. des Grundes 32. Beweis 33. Folgen 37. des zureichenden Grundes 34. Beweis ib. dreyfache Eintheilung hiebey 35. Folgerungssätze 39. 40. 44. der unmöglichen gänzlichen Uebereinstimmung ausser einander befindlichen Dinge 207. Beweis 208 211. Alterthum dieses Satzes 212. Beantwortung der Einwürfe ib.
Schaam 683
Schade 260
Schädlich 260. hergeleitete Folgen 262. 263
Schädlichkeit 260. Grade 261
Scharfsinnigkeit im weitern Verstande 570. im engern Verstande ib. Regel ib. Nutzen und Nothwendigkeit dieses Vermögens 571. 577. Grade 572. sinliche 574. vernünftige ib.
Scheinbar 25
Scherz 573
Schlaf 551. wir schlafen ein ib. wir sind im tiefen Schlaf 592. der Mensch wird eingeschläfert 644
Schicksal 308. vernünftiges und sehendes ib. blindes unwidertreibliches ib. Widerlegung desselben 309. türkisches ib.

freiſches ib. aſtrologiſches ib. ſpinoziſtiſches 310. Widerlegung ib. mechaniſches, phyſiſches 405
Schlimſte 100
Schlöſſer in der Luft bauen 636
Schlummer 592
Schluß 635
Schlüſſe, undeutliche 638
Schönheit 659
Schöpfer eines Dinges 972. dieſer Welt 973
Schöpfung 777. 972. iſt eine freye Handlung Gottes 977 989. weiſe 1001. 1004. Gegenſtand derſelben 979. 980 981. 988. was nicht erſchaffen 981-984. Zweck derſelben 1001. wahrer 1002. weiſer 1004-1009. die Religion 1013. Glückſeligkeit der endlichen Geiſter 1014. 1015
" " " der Welt durch einen Ausfluß aus Gott 978
Schranken 190. 191. weſentliche ib. auſſerweſentliche ib.
Schreck 682
Schreiben 277
Schutzengel eines Menſchen 755
Schwer 172
Schwermuth 684
Schwindel 553. der Menſch wird ſchwindlicht ib.
Seele 472. 480. Würklichkeit aus der Erfahrung 480. denkende Kraft und Subſtanz 482. ſtellet ſich die Welt vor 483. hat deutliche, dunkele und verworrene Vorſtellungen 485. 487. 488. ſtellet ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes in derſelben vor 487. Geſichtspunct derſelben 588. Grund der Seele 485. Selbſtthätigkeit 698. frey von der ſchlechterdings ſo genanten innerlichen Nöthigung 701. Herrſchaft derſelben uber ſich ſelbſt 720. Gemeinſchaft mit dem Körper 726. 730. regieret den Leib 729. Worterklärung der menſchlichen Seele 733. Sacherklärung 735. ihre Vorſtellungskraft 735. 736. 737. iſt ein Geiſt 738. 744. zufällige und endliche Subſtanz 739. ſtellt ſich die Welt ohne Ausnahme vor 740. hat ein Erkenntnißvermögen 741. Begehrungsvermögen 742. 743. freyen Willen 743. Perſönlichkeit 744. Bewegungsvermögen 746. Weſen und Natur 747. wird nie unendlich 751. Verſchiedenheit und Gleichheit mit andern Seelen 753. 754. Verbindung derſelben mit andern Geiſtern 755. mit allen Körpern 756. Verhältniß mit ihrem Körper 758-765. iſt entweder glückſelig oder unglückſelig 772. mehr glückſelig oder mehr unglückſelig 773. Urſprung derſelben 770. 777. wo ſie bey ihrer Fortpflanzung hergekommen 782. ſinliche Seele 788. vernünftige ib.

Sehnsucht 683
Selbstständiges Ding 237. ist nothwendig und unendlich 238
Selbstständigkeit 239. Gottes 880 seq.
Seligkeit 767
Seltene Dinge 338
Seltenheit 150
Siegen 690
Sinlichkeit 673
Sinn 530. Grade der Vollkommenheit derselben 533. 535. innerliche ib. äusserliche ib. ob ausser den fünf Sinnen noch mehrere sind 533. ob sie uns betrügen 543. 545. 549. Werkzeuge der Sinne 531. 536. Schärfe der Sinne ib. stumpfe Sinne ib. Betrug der Sinne 543. Grund und Ursache hievon 546. Blendwerk der Sinne 547. Ursache der Irrthümer 548. kräftiges 547. unkräftiges ib.
Sinnesmeinung Gottes 1072
Sittlich in weiter Bedeutung 713
Sitz der menschlichen Seele 756
Sorge s. Vorsehung.
Sorgen für eine Sache 1018
Spinoza, Meinung vom Schicksal 310. 850. Widerlegung desselben 310. 311. von Wunderwerken 417
Spinozismus, theologischer 850
Spitzfinnigkeiten, leere 573
Sprache, besondere 278. allgemeine ib.
Sprechen 277
Sprung, es geschiehet etwas schlechterdings durch einen Sprung 327
Stadt Gottes 1064
Stärke 82
Stelle, Stellung eines Dinges 216
Stille seyn bey sich, wir sind bey uns stille 552
Strafe 953. 958. natürliche 954. 960. willkürliche ib. ob es solche gebe? 961. übernatürliche ib. verneinende 960. bejahende ib.
Strafgerechtigkeit Gottes 958. Hebung der Einwürfe 959. 960
Subject 280
Substanz 154. zweyfache Vorstellungsart hievon 157. Scheinsubstanz 155. eine jede Substanz ist eine Kraft 159. handelt wenn sie würklich ist 169. unendliche 190. 815 861. nothwendige 161. kan nicht entstehen oder untergehen 176. zufällige 161
Substanzen berühren sich einander 177. von einander entfernte, ob sie in einander würken können 220. ob nur eine einzige

sey 310. ausser der unendlichen sind noch mehrere endliche 311. sind die Grundtheile der Welt 357. können nicht durch die Sinne beobachtet werden 361. Eigenschaften derselben 362. ob sie einfach oder zusammengesetzt sind? 361. ausser einander befindlich 363 Undurchdringlichkeit 264. daraus der Raum und die Ausdehnung in der Welt entstehet 365. algemeiner Zusammenhang derselben 369. eine jede derselben ist ein Erkentnißgrund der ganzen Welt 367. Erklärung hievon 368 eine Kraft 366. schlafende 370. denkende 371. ist des Verstandes fähig 670. hat einen Körper und ist eine Seele ib. blos sinlich denkende 372. verständige 373. drey Hauptgattungen derselben 374. handelt nach Gedanken oder nach Maaßgebung ihrer Gedanken 376 allgemeiner gegenseitiger Einfluß derselben 380. Zurückwürkung der andern leidenden Subsstanzen 381. sind bey einander 383. fester Zusammenhang derselben 384. verändern ihren Zustand beständig 386. herrschende 389. eine jede, wenn sie würklich ist, hat eine Natur 397. Selbstthätigkeit 697. ist frey von aller schlechterdings so genanten Nöthigung von aussen her 369. von der schlechterdings so genanten innerlichen Nöthigung 701. von der innerlichen natürlichen Nöthigung 702. begehret und verabscheuet nach Belieben 703. eine freye Subsstanz 709. sind ein gröſſer Ebenbild Gottes als die Accidenzien 872. ob sie in einem Augenblick erschaffen 981

Sünden 957. Vermögen zu sündigen, zu fallen 1046. das unbedingte ib. 1047. bedingte ib. Zulassung der Sünde 1052. moralische ib. physische ib.

Sündenfall 1046. warum ihn Gott zugelassen 1053. Einwürfe 1054-1058

Sünder 957

T.

Teleologie Arten 1003

Temperament der Seele 722

Thaten des Urhebers 977

Theilbar 188

Theilbarkeit 188. Eigenschaft der Körper 392

Theile 147. alle Theile der Welt haben eine bestimte Wahrheit und Gewißheit 345. dreyfache Gattung der Theile der Welt 357

Theologe 797

Theologie 797

Theosophus 575

Thier 734. 735. unvernünftiges 788. vernünftiges ib. vernünftige ausser dem Menschen 789
Thierchen, woraus die Menschen werden 784. 785
Tiefe 221
Tiefsinnigkeit des Verstandes 630
Tod 397. 554. der Mensch stirbt ib.
Traducianer 777. 778. Widerlegung 779 = 782
Trägheit 224. 386. 388. Eigenschaft der Körper 385
Traum 592. doppelte Beschaffenheit der Träume 594. Arten 593. Beobachtung bey denselben 595. ob Träume was bedeuten 616
Traumdeuterey 616
Träumerey 92
Traurigkeit 682
Treue GOttes 949
Trockenheit der Erkentniß 503

U.

Uebel 137. Arten derselben ib. 657. Eintheilung der Uebel unsrer Seele 766. 767. 768
Ueberdenken 515. Regel ib. ist ein grösserer Grad der Aufmerksamkeit 516. Grade desselben 517
Ueberdruß 883
Uebereinstimmen nur eines Theils 200. zwey mit einem dritten übereinstimmende Dinge 202
Uebereinstimmung, Arten 200
Uebereinstimmung der Geister- und Körperwelt 403
Uebereinstimmungen 49
Uebereinstimmungsstücke 49
Uebergewicht des Vergnügens und Mißvergnügens 653
Ueberlegung 515
Uebernatürlich 748
Uebernatürliche Begebenheiten 413
Ueberredung 504
Ueberzeugung 504
Uebung 576
Umstände 250. der kleineste verändert eine Sache 252
Unabhänglichkeit GOttes 880. 881
Unähnlichkeit 70. 214
Unangenehm 655
Unaufhörlichkeit 231
Unbegreiflich 629. an und vor sich unbegreiflich ib. beziehungsweise ib.
Unbequem 655
Unbestimt 46

Unding 65
Undurchdringlich 364
Unendliches Ding 191. 194. metaphysisch ib. mathematisch ib. ist schlechterdings unveränderlich 192. nothwendig ib.
Unendlichkeit Unterscheid der mathematischen und reellen 306
Unendlichkeit GOttes 853. 856
Unermeßlich 886
Ungereimt 26
Ungleichheit 70. 214
Unglück 961
Unglückseligkeit 769. menschliche ib. verschiedene Grade 770
Unmöglich 21. offenbar unmöglich ib. verstekter Weise unmöglich ib. innerlich, an und vor sich, schlechterdings auf eine unbedingte Art unmöglich 30. äusserlich, auf eine bedingte Art unmöglich ib. allgemeine hieraus fliessende Wahrheiten 31. einem Dinge ist das schlechterdings natürlich unmöglich 408. nur beziehungsweise unmöglich ib. moralisch unmöglich in weiterer Bedeutung 714. moralisch unmöglich in engerer Bedeutung ib.
Unmöglichkeit wahre 25. Scheinunmöglichkeit ib. innerliche 30. äusserliche ib.
Unmündig 634
Unnatürlich 413. es ist der menschlichen Seele unnatürlich 748
Unordnung 85. 86. 87. 103.
Unpartheylichkeit 963
Unschädlich 260. 262
Unschuldiger 957
Unseligkeit 767. menschliche ist veränderlich 774
Unsterblichkeit der Seele 786
Untergang 176
Unterscheid des niedrigen Dinges 144. der Gattungen ib. der Arten ib.
Unterscheiden Sachen von einander 49
Unterscheidungsstücke ib.
Unterbrochenes Ding 219
Unterthanen eines Oberherrn 1064
Untheilbar 187
Untheilbarkeit 187
Untrüglichkeit GOttes 899
Unveränderliches Ding 124. 125. ist schlechterdings nothwendig 126
Unveränderlichkeit 124. äusserliche ib. innerliche ib. bedingte ib. unbedingte ib. Folgerungswahrheiten hieraus 125. GOttes 845. 847.

Unvermögen blos natürliches 408
Unvernünftig 638
Unvollkommenheit 95. 136
Unwissenheit 489
Unzertrennlichkeit 71
Ursache 235. 243. 246. 249. verursachtes Ding 235. innerliche ib. äusserliche ib. Miturſache 240. 242. eine Ursache komt mit der andern zusammen 240. einzige Haupturſache ib. Nebenursache ib. zureichende 241. unzureichende ib. einander zugeordnete ib. einander untergeordnete ib. erste, letzte 441. Zwischenursache ib. nähere ib. entferntere ib. mittelbare ib. unmittelbare ib. würkende im weitern Verstande 245. im engern Verstande ib. fehlende Ursachen ib. helfende ib. formelle 280. materielle Ursache der Dinge ib. moralische im weitern Verstande 986. im engern Verstande ib.
Urheber 977
Ursprung 396

V.

Verabscheuen 662. etwas gerne verabscheuen 704. ungern verabscheuen ib.
Verabscheuungen 662. Gegenstände derselben 672. Gesetz 663. Entstehungsgrund derselben 665. wirkende 668. unwirkende ib. entschliessende ib. die nicht entschliessend sind 668. sinliche 673. vernünftige 686. blos vernünftige ib. vorhergehende vernünftige 692. nachfolgende vernünftige ib. GOttes sind wahre Handlungen 933
Veränderliches Ding 123
Veränderlichkeit 123. innerliche ib. äusserliche ib. bedingte ib. unbedingte ib. Folgerungswahrheiten hieraus 125
Veränderung 122. innerliche ib. ausserliche ib. harmonische der Seele und des Leibes 729
Verbrauch 263
Verderben moralisches 767
Verehrer 1010
Vereinigung des Leibes mit der Seele 729. 730. Beantwortung des Einwurfs 731
Verhinderung moralische 1050. physische Verhinderung einer freyen Handlung 1051
Vergangene Dinge 228
Vergessenheit 581. wir haben etwas vergessen ib.
Vergeßlichkeit 584
Vergnügen 651. Grade 655. 656. wahres ib. Scheinvergnügen ib. einfaches 652. zusammengesetztes ib. sinliches ib.

W.

Wahl 693
Wahnwitzig 634
Wahr 25
Wahrhaftigkeit Gottes 965. 967
Wahrheit einer Sache. Grade 91. Arten 89. 90. im ganzen 341. der Theile 343. 344. 345. ist eine hypothetische Nothwendigkeit 346
Wahrheit GOttes 842
Wahrsager Gabe 614. ob die menschliche Seele eine habe ib.
Wahrsagungen 614
Weisheit 912. GOttes 913. Eigenschaften 914-920
Welt, Bedeutung dieses Worts 291. Erklärung 293. Eigenschaften derselben 295. 307. 310. 311. 315. 316. 329-332. 354. 358. 365. 375. algemeiner Zusammenhang in derselben 317-324. in derselben ist kein ohngefährer Zufall ib. ob etwas durch einen Sprung in derselben geschehe 327. ob aus der Einheit derselben auf die Einheit GOttes zu schliessen 878. dem unendlichen Wesen ähnlich 333. Würklichkeit der einzigen 334. gemeinschaftliche Regeln in derselben 337. metaphysische Wahrheit 341-343 hypothetische Nothwendigkeit 346. die allerunvollkommenste 426. die allervollkommenste 427. die beste 427. Eigenschaften 430. 433 438. idealische ist nicht die beste 432. unsre ist die beste 980-994. ob sie ewig sey 859. 974. 976. die sichtbare 976 der Fabeln 92. Erhaltung der Welt 1022
Weltweisen steische, Meinung von der Welt 334
Weltweisheit der faulen 391. atomistische 394. corpuscularische 395. mechanische 405. verborgene 473. sittliche 714
Wenig 151
Werke Gottes 978
Werkzeug 245. der Sinne 531
Werth 261
Wesen 51. 52. 53. Grundwahrheiten hieraus 61 seq. nothwendiges 117. 118. unveränderlich 127. der menschlichen Seele 747. Gottes 828. 829. 832. ob die Wesen der Dinge von seinem Verstande abhangen 905. ob sie ewig sind ib.
Wesentliche Stücke 50. 51. schlechterdings nothwendig 127. nothwendig 109
Wichtigkeit 27
Widersprechend 21
Widerspruch 25. Arten 25. 26
Widerstand 174
Wille 686. Arten 689. 692

Wille GOttes Gegenstände 931. 936. ist den Gegenständen proportionirt 932. selbstthätig 933. genaue Verbindung desselben mit der Allmacht 935. Arten 937. 938. 1070
Willensmeinung GOttes 1072. natürliche Offenbarung derselben 1075
Willkühr 703. Gesetz 709. verschiedene Grade 707. 708.
Wissenschaft ob es eine gebe, wenn kein GOtt wäre 830. GOttes natürliche und nothwendige 907. freye 908 909. mittlere 910. Schwierigkeit sie mit GOttes Unveränderlichkeit zusammen zu reimen 911
Witz 567. Regel ib. Nutzen 568. Grade und Vollkommenheiten 569. witzige Vorstellungen 573 Spielwerk des Witzes 573. Blendwerk desselben ib. Quelle der Irrthümer 577. Arten 574
Wohlfart 768
Wohlgewogenheit göttliche 949
Wohlthat 946. 948
Wollen 689
Worte 277
Wunderwerke 414. ob sie in der Welt möglich sind 415. wie sie gewürkt werden 416. 418. 422 424. sind ausserordentliche Begebenheiten 421. sind einer Erklarung fähig 423. Grösse derselben 425. Möglichkeit derselben in der besten Welt 451. Nothwendigkeit ib. Unmöglichkeit 458. Nutzbarkeit der Lehre von denselben 463
Wunderwerke in Absicht auf uns 417. Arten 456. 460
Würklichkeit 60. Regeln 61. Eigenschaft der Würklichkeit eines Dinges 117. GOttes 819. Beweis der Würklichkeit GOttes a priore 823-825. a posteriore 819 822
Würkung 244-249. Arten derselben 245. 254. 255. 257. 381

Z.

Zahl 151
Zeichen 273. 279. Arten ib. Benennung der Wunderwerke 417
Zeit 183. Eintheilung 227
Zerstreuung des Gemüths 521
Zertheilen 187
Zertheilung natürliche 187
Zertrennlichkeit 71
Zorn 683. Gottes 949
Zufall ohngefährer 325. ist nicht in der Welt ib. ob etwas durch einen ohngefahren Zufall geschehe 327
Zufälle glückliche 901. unglückliche ib.
Zufällig 409

Zu-

Zufällige Beschaffenheiten 409
Zufälliges Ding 105 Eigenschaften 106. 107. 128. 176. 193
Zufälligkeit einer Sache 105. innerliche, unbedingte 106. äusserliche, bedingte ib.
Zufriedenheit 680
Zukünftige Dinge 228. haben eine Wahrheit und Gewissheit 345
Zusammenhang 28. in der Welt 317. 318. ist verschieden 56. 273. 403. würkender Zusammenhang der Dinge 245. 443. der Zwecke und der Mittel 272. der Substanzen 366
Zusammenordnung 85. 86
Zusammengesetzt 178-182
Zustand 162. ist verschieden 163. 164. der Welt 300. der Finsterniß 495. des Lichts ib. der Gleichgültigkeit 651. des Gleichgewichts 653. des Uebergewichts 671. der sittliche Zustand 713
Zwang 705. geschicht auf doppelte Art 718 schlechterdings so genanter äusserlicher ib. gewissermassen so genanter äusserlicher ib. hebt das Willkühr nicht auf 705 nicht die Freyheit 717. moralischer 715
Zweck 266. wahrer, guter ib. Scheinzweck, falscher und böser ib. völliger 270. 271. der nicht völlig ist ib. Mitzweck ib. Hauptzweck ib. Nebenzwecke ib. entfernterer 270. weiterer ib. unmittelbarer ib. nächster ib. Mittelzweck ib. niedriger und naher ib.
Zwischengründe 40

B
2685
M4
1755
Th.3-4

Meier, Georg Freidrich
Metaphysik
Th.3-4

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY